PLATÓN

Colección Griegos y Latinos

Gorgias

Introducción, traducción y notas:
María Isabel Santa Cruz

LOSADA

Pero ves ahora que ustedes, que son tres y los más sabios de entre los griegos, tú, Polo, y Gorgias, no pueden demostrar que es preciso llevar un tipo de vida diferente de éste, que se muestra como el más conveniente también en el más allá. Por el contrario, en tan largas discusiones, cuando han quedado refutados todos los demás argumentos, sólo éste resta en pie: que hay que cuidarse de no cometer injusticia más que de padecerla y que todo hombre debe ejercitarse no para parecer bueno sino para serlo, tanto en público como en privado. Y si alguien resulta malo de uno u otro modo, debe ser castigado, y éste es un bien segundo después de ser justo: volverse justo y pagar la pena recibiendo castigo. Y que se debe rehuir toda adulación, tanto la de sí mismo como la de los demás, tanto la de pocos como la de muchos; y que es preciso servirse de la retórica, como de cualquier otra acción, en favor de la justicia.

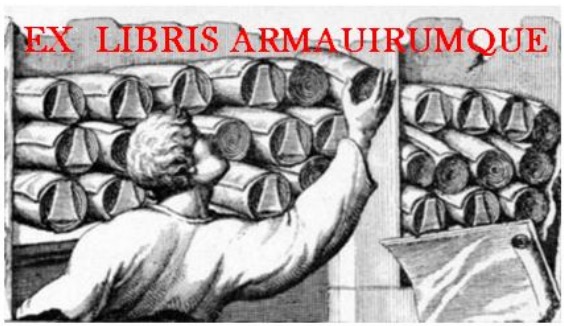
[527a8-c4]

LOSADA

PLATÓN

GORGIAS

Introducción, traducción y notas de
María Isabel Santa Cruz



Editorial Losada

Platón
Gorgias. – 1ª ed. – Buenos Aires: Losada, 2010. – 272 p.; 21 x 13 cm. – (Griegos y Latinos)

Traducción de: María Isabel Santa Cruz
ISBN 978-950-03-9865-7

1. Filosofía Platónica. I. Santa Cruz, María Isabel, trad., II. Título
CDD 184

Asesor de colección:
Pablo Ingberg

Título original griego:
Γοργίας

1° edición: julio de 2013

© Editorial Losada, S. A.
Moreno 3362
Buenos Aires, 2010

Traducción: María Isabel Santa Cruz
Tapa: Producción editorial
Interiores: Taller del Sur

ISBN 978-950-03-9865-7
Depósito legal: AS 04365-2012
Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723
Libro de edición argentina
Tirada: 1.500 ejemplares
Impreso en España – *Printed in Spain*

Introducción

Leurs discours passagers flattent avec étude
La foule qui les presse et qui leur bat des mains;
Toujours renouvelée sous ses étroits portiques
Ce parterre ne jette aux acteurs politiques
Que des fleurs sans parfums, souvent sans lendemains.
A. de Vigny, "La maison du berger" (1844)

El *Gorgias* es un diálogo extenso, el tercero en longitud después de la *República* y las *Leyes*.[1] Obra de extraordinaria riqueza, tanto por la pintura de los personajes, los temas que aborda y el modo en que los entrelaza, como por su enorme finura argumentativa, despertó siempre gran interés y fue uno de los diálogos más leídos en la Antigüedad. Probablemente más que otros escritos de Platón, el *Gorgias* tiene pasajes que pueden sonar extraños, argumentos cuestionables, transiciones a veces no demasiado claras, que por momentos pueden desconcertar al lector. Pero la obra merece especial atención no sólo por su contenido filosófico, sino también por su estilo, estructura, personajes y técnicas dramáticas y retóricas. Platón enlaza con su habitual maestría los componentes filosóficos y los dramáticos, con diferencias de tono y de ritmo, con momentos que rozan la tragedia y otros que son verdaderos pasos de comedia. Los personajes están cuidadosamente construidos para representar el papel que a cada uno de ellos le corresponde, cada uno con su propia personalidad y sus propias ideas.

Como muchos otros diálogos, el *Gorgias* está escrito en estilo directo; no es un relato de una conversación que alguna vez haya tenido lugar, sino que los personajes hablan

[1] Ocupa, en efecto, ciento dieciocho páginas en la edición de Dodds, que es la que seguimos en nuestra traducción.

por sí mismos, lo cual confiere a las discusiones una notable vivacidad. La conversación se desarrolla en un tono natural, con un aticismo siempre presente. La factura del *Gorgias* permite a un lector interesado y atento seguir y evaluar los argumentos y discusiones, aun sin tener mayor conocimiento previo sobre el pensamiento de Platón; sin embargo, una comprensión plena del diálogo exige saber algo del contexto social, político, histórico e intelectual de la Grecia del siglo v a.C. Crítico y militante a la vez, el *Gorgias* condena los valores políticos vigentes en la Atenas de esa época, profundamente inmoral a los ojos de Platón, y defiende la vida filosófica. A juzgar por todo cuanto dice acerca de los políticos, y por las varias alusiones a la condena y muerte de Sócrates como algo previsto e inevitable, Platón cree en una decadencia ininterrumpida de su Atenas natal.

Desde el inicio del diálogo, antes de que sea evocado por Calicles (484e ss.), resuena como trasfondo el enfrentamiento entre dos personajes de la *Antíope* de Eurípides, Zeto y Anfión. Ese enfrentamiento entre dos modos de vida, tanto la personal como la política, el debate sobre la moralidad y la vida buena y sobre la justicia, y también una profunda reflexión sobre el significado de la vida y de la muerte de Sócrates, constituyen, sin duda, uno de los ejes del diálogo. Pero no son el único eje. La retórica y su principal componente, la persuasión, están allí presentes siempre, desde la primera hasta la última página, a veces a plena luz y otras, encubiertas. Sin duda, Sócrates ataca frontalmente la retórica de los oradores de su tiempo, primero por medio de razonamientos abstractos y luego examinando la conducta y obra de los hombres de Estado atenienses, pero deja abierto el camino a otra retórica y a otra persuasión, a una retórica filosófica como la que presentará y defenderá un poco más tarde en ese maravilloso diálogo que es el *Fedro*.

Fecha de composición

Se supone que Platón comenzó a escribir tras la muerte de Sócrates, en 399 a.C. Como sucede con todos sus diálogos, es prácticamente imposible fijar la fecha precisa de composición del *Gorgias*, cuya autenticidad no ha sido puesta en duda ni siquiera por el hipercrítico siglo XIX. El puesto de este diálogo en la cronología de las obras de Platón es difícil de determinar, pero si mantenemos la clasificación muy general de sus escritos en tempranos, medios y tardíos, hay razones para ubicarlo después de los primeros diálogos, más breves, a veces llamados "socráticos" o "aporéticos". Podríamos considerar al *Gorgias*, con buena parte de los estudiosos y sobre la base de sus características doctrinales y estilísticas, así como por su tono personal y moral, como una obra de transición entre el primero y el segundo grupo, posiblemente contemporánea del *Protágoras* o algo posterior a él.[2]

El *Gorgias*, que puede considerarse el más político de los diálogos anteriores a la *República*, retoma, en efecto, la

[2] Su relación con otros diálogos, el *Protágoras* en especial, es objeto de controversia. Véase Irwin (1979, pp. 5-8). C. Kahn defiende la anterioridad del *Gorgias* respecto del *Protágoras*, sostiene que la obra parece reflejar un primer período de la ruptura dramática de Platón con la política ateniense, marcada por su partida hacia Sicilia cuando tenía cerca de cuarenta años (*Carta* VII, 324a), y lo ubica como anterior incluso a *Laques*, *Cármides*, *Eutifrón*, *Menón*, *Lisis* y *Eutidemo*. Véase Kahn, C., "On the Relative Date of the *Gorgias* and the *Protagoras*", in *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 6, Oxford, 1988, pp. 69-102. Para una crítica a Kahn y su respuesta, véanse McPherran, M., "Kahn on the Pre-Middle Platonic Dialogues", in *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 8, Oxford, 1990, pp. 211-36, y Kahn, C., "Response to Mark McPherran", in *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 9, Oxford, 1991, pp. 191-8. Sobre la ubicación del diálogo véase también Tarnopolsky (2010, pp. 35-8), quien, por otra parte, afirma que el *Gorgias* tiene como carácter exclusivo, dentro del *corpus* de Platón, el papel dado a la vergüenza en puntos cruciales de los argumentos desarrollados en las discusiones de Sócrates con sus tres interlocutores. En el capítulo 2 de su libro (pp. 56-88), ofrece un análisis detallado del papel de la vergüenza en cada refutación.

temática central de la *Apología* y del *Critón*, pero con una mayor profundidad filosófica, porque Sócrates ahora ya no está defendiéndose solo ante un tribunal, como en la *Apología*, ni está conversando en la cárcel con su noble y sensato amigo Critón, como en el *Critón*, sino que enfrenta con elaborados argumentos y con más firmeza, uno tras otro, a tres interlocutores dispuestos a desafiar, aunque de diferente modo y con diferente intensidad, sus convicciones básicas. Sócrates adopta en el *Gorgias* un tono mucho más positivo y dogmático que en los diálogos más breves que suelen considerarse tempranos; no persigue, como en ellos, la respuesta a la pregunta por una u otra virtud y recurre a largos discursos para exponer sus puntos de vista. Por lo demás, el diálogo se remata con un extenso y colorido mito sobre la vida en el más allá, que exhibe interés en la inmortalidad, no prominente en los diálogos breves, aunque sí en *Menón*, en *Fedón* y *República*, X. Dodds[3] ubica la composición del *Gorgias* alrededor del 387 a.C., unos veinticuatro años después de la tiranía de los Cuatrocientos y diecisiete después de la tiranía de los Treinta.

Personajes

Cinco personajes intervienen en el diálogo. Sócrates nos es bien conocido a través de la pintura que de él hace Platón, presentándolo como interlocutor principal y probablemente su portavoz en la mayoría de los diálogos.[4] Querefonte,

[3] Dodds (1959, pp. 17 ss.). Croiset (1955, p. 102) se limita a decir que el *Gorgias* es más o menos contemporáneo del *Protágoras* y que ambas obras fueron escritas seguramente en los años siguientes al regreso de Platón a Atenas después de sus grandes viajes, es decir, entre 395 y 390 a.C.

[4] No entraré aquí en lo que se ha dado en llamar "el problema socrático", es decir, el problema de reconstruir la figura y las ideas del ver-

el fiel amigo de Sócrates que interrogó al oráculo de Delfos (*Apología*, 20e ss.), tiene un papel mucho menor y apenas interviene, pero sirve de nexo entre Sócrates y los otros tres interlocutores. Gorgias, natural de Leontino, en Sicilia, es un conocido y reconocido retórico,[5] y Polo, también siciliano nacido en Acragas, joven e impetuoso, es un discípulo de Gorgias e imitador de sus técnicas retóricas.[6] Sócrates, Querefonte, Gorgias y Polo son personajes históricos. Calicles, el quinto personaje, parece ser, en cambio, ficticio, creado por Platón como encarnación del joven aristócrata ateniense estandarte de las ideas corrientes a fines del siglo v a.C. y de los valores por completo opuestos a los encarnados por Sócrates. De él nada sabemos más allá del *Gorgias*.[7]

---

dadero Sócrates, ya que, además de Platón, otras fuentes antiguas, como Jenofonte, Aristófanes y Aristóteles, muestran otras caras del Sócrates histórico, no siempre fáciles de conciliar con la visión, por momentos heroica, que de él nos transmite Platón.

5 Gorgias (*c.* 485-*c.* 380 a.C.) es una de las figuras más influyentes del movimiento sofístico. Se dice que fue discípulo de Empédocles. Su visita a Atenas como embajador de Leontino en 427 a.C. parece haber tenido gran significado en la historia de la retórica, por la introducción de técnicas sicilianas en la tradición de la oratoria ateniense. Sea como fuere, su influencia desde el punto de vista del estilo fue enorme. Las obras que conservamos, el *Encomio de Helena* y la *Defensa de Palamedes*, tanto como el fragmento de su *Epitafio* (frag. 6 DK), ilustran con claridad la seducción de su prosa antitética, con sus cláusulas equilibradas, rimas y asonancias. Esos discursos contienen, además, una seria reflexión sobre el poder de la palabra y sobre la responsabilidad moral. Poseemos también sumarios de una obra filosófica (frag. 3 DK) y *Sobre Meliso, Jenófanes y Gorgias* (tratado pseudoaristotélico, conservado entre las obras de Aristóteles). Allí Gorgias argumentaba que nada existe, si algo existiera no podría ser conocido y si fuera conocido no podría ser transmitido. Mucho se ha debatido acerca de la seriedad de esos argumentos escépticos.

6 Poco sabemos de este Polo, maestro de retórica, autor de un tratado de retórica al que Platón hace referencia (462b). En *Fedro*, 267b-c, se recuerda irónicamente su facilidad para acuñar nuevos términos técnicos.

7 Que Platón indique en el diálogo que era del demo de Acarneo (495d) y amante de Demo (481d-e, 513b), y que mencione a tres de sus amigos, personajes históricos (487c), ha hecho pensar a algunos estudiosos que Calicles existió realmente y que tal vez murió joven, razón por la cual no han quedado rastros de él en otras fuentes.

Platón nos pinta a la perfección a sus personajes: por un lado, Sócrates; por otro, tres personalidades, que representan tres caras de la retórica, tres actitudes ante la filosofía y tres maneras de situarse en la polis. A medida que el diálogo avanza, la intensidad crece. Sócrates conversa primero con un Gorgias sereno, reposado, dueño de sí mismo, algo ampuloso, maestro indiscutido de retórica, respetado por Platón,[8] quien no pinta su actitud como arrogante, sino, más bien, como reveladora de una gran confianza en sí mismo. Por cierto, Gorgias tiene un ego considerable, pero goza también de una gran reputación.[9] Viene luego un Polo impulsivo, pretensioso, infatuado, torpe en sus modales, un poco ridículo, que tiene gran dificultad para seguir un argumento, la encarnación del orador popular, preocupado por su moralidad, dispuesto a cometer cualquier tipo de injusticia a la sombra de un tirano, pero que recula frente a las consecuencias peligrosas de sus teorías. Por fin, aparece un Calicles joven, culto y ambicioso, combativo, ducho en la discusión, con aspiraciones políticas, decidido en sus ideas, que defiende la política de los fuertes y pretende fundar el derecho de la ciudad sobre la ley de la naturaleza, que no cede y persiste en su posición hasta el final.

Sócrates los enfrenta constantemente con su estilo tranquilo, cargado muchas veces de ironía, siempre deseoso de seguir dialogando, con la esperanza de convencer a los demás, sin privarse de largos parlamentos cuando lo cree necesario, tal vez como muestra de un buen uso de la retórica, ése que defiende claramente en el *Fedro*. Sócrates, dialéctico

[8] Para Irwin (1979, pp. 9-10), por ejemplo, Platón ofrece una pintura de Gorgias que responde muy plausiblemente al personaje histórico. MacKomiskey (2002, pp. 17-31), en cambio, argumenta para mostrar que la concepción de la retórica del Gorgias histórico es muy diferente de la versión de Platón.

[9] Véase Beversluis, J. (2000, pp. 293-4).

sutil, refuta serenamente a los otros y se queda con la última palabra, cuando Calicles, cansado y enojado, abandona la discusión y ya no responde.

Fecha dramática

El encuentro de Sócrates con los demás personajes –como todos los que presenta Platón aquí y allá– sin duda nunca ha tenido lugar, y nada de lo que se dice en la obra prueba que alguna vez haya ocurrido. No debe olvidarse que la literatura socrática escrita por Platón no es un documento histórico, sino de naturaleza imaginativa y esencialmente ficticia. Platón pone en escena a un Sócrates que discute con sus interlocutores, que dialoga amablemente con ellos al tiempo que se complace en refutarlos, que expone las propias ideas y hasta narra mitos; pero, por detrás de Sócrates y sus interlocutores, el verdadero diálogo es el que Platón mantiene con sus propios interlocutores, muchas veces difíciles de identificar.

A diferencia de lo que ocurre con otros diálogos de corte más doctrinal y menos dramático, en el caso del *Gorgias*, por su carácter polémico y crítico, parece importante poder determinar la fecha dramática, para lo cual son fundamentales las referencias a personajes y acontecimientos históricos, a los que se alude para apoyar las críticas.[10] Son varios los estudiosos que sitúan la escena del diálogo en una fecha vecina al 405 a.C., pero las referencias y alusiones a hechos y actores sólo permiten ubicarla en algún momento, vago e indeterminado, entre el 429 a.C., año de la muerte de Pericles –o el 427

[10] Para una discusión detallada sobre la fecha dramática, véanse Dodds (1959, pp. 17-8), Irwin (1979, pp. 109-10) y Canto (1993, pp. 49-54).

a.C., fecha de la primera visita de Gorgias a Atenas como embajador de Leontino–, y el 404 a.C., con el fin de la Guerra del Peloponeso y la instauración de la tiranía de los Treinta.

Hay algunas referencias a acontecimientos precisos: en 481d, a la juventud y belleza de Demo; en 519a, a Alcibíades como un joven promisorio, y en 470d, a las intrigas que permitieron a Arquelao hacerse del poder, que no son posibles sino después del 413 a.C. De estas indicaciones surgen al menos dos fechas dramáticas: antes de 415 a.C. o entre 413 y 412 a.C. Por lo demás, se sabe que la *Antíope* de Eurípides (evocada por Calicles en 485e) fue representada en 411 a.C. Platón también hace referencia, en 473e, a la actuación de Sócrates en la Asamblea, seguramente durante el juicio a los generales de las Arginusas, en 406 a.C. Todo esto es, sin embargo, inconciliable con la alusión, en 503c, a la reciente muerte de Pericles, acaecida en el 429 a.C. En resumen, hay referencias a acontecimientos que tuvieron lugar en un lapso de unos veinticuatro años y, por lo tanto, resulta imposible hacerlos converger en un preciso momento.

Todo eso lleva a pensar que las indicaciones cronológicas conflictivas no parecen ser producto de un descuido de Platón, ni tampoco de una intención deliberada de confundir al lector. Al fin de cuentas, no debe olvidarse que el *Gorgias* es una obra de ficción. Platón, seguramente, no se preocupa por evitar el anacronismo ni tiene en cuenta la cronología, porque lo que le interesa es señalar claramente a su audiencia contemporánea y a sus potenciales lectores que, al sumergirse en el *Gorgias*, deben tener en mente, como una presencia acuciante, acontecimientos significativos para su tiempo. No importa, pues, que no podamos datar exactamente la escena del diálogo, porque el propio Platón no ha querido precisar la fecha dramática, sino que más bien ha preferido situar a sus personajes y las ideas que de-

fienden y discuten en una época convulsionada por la guerra (431-404 a.C.), época que sirve entonces como un telón de fondo, siempre allí, para los argumentos enfrentados que el diálogo despliega.

Temas del diálogo

Dos géneros de vida

Abordar el examen del *Gorgias* en su conjunto nos enfrenta con la dificultad de decidir si, y hasta qué punto, la obra exhibe una unidad y cuáles son su propósito y tema principal. No llama la atención, dadas las características del diálogo, que ya desde la Antigüedad, tema y propósito del *Gorgias* hayan sido objeto de debate. ¿Hay dos, tres o más temas? Y si los hay, ¿cómo se conectan entre sí? En su comentario al *Gorgias*, Olimpiodoro[11] nos transmite con bastante extensión diversas opiniones sobre el propósito de la obra y la unidad de sus partes: retórica, moral o doctrina sobre la vida futura.

En nuestros manuscritos medievales y en el catálogo de las obras de Platón citado por Diógenes Laercio (III.59), el *Gorgias* lleva un subtítulo, "Sobre la retórica", que no resulta inadecuado.[12] El propio Gorgias es un maestro de retórica y el diálogo se abre, precisamente, con una indagación sobre la naturaleza de su arte. Pero al adentrarnos en la lectura del texto pronto advertimos que el diálogo no pretende ser un

[11] Olimpiodoro, representante de la escuela platónica de Alejandría, nació probablemente entre 495 y 505 d.C. Escribió comentarios al *Gorgias*, al *Fedón* y al *Alcibíades* I. Es el único testigo de importancia para acercarnos al Platón que se enseñaba en Alejandría en el período neoplatónico tardío. No debe confundirse con el escritor cristiano homónimo.

[12] Croiset (1955, p. 89) sostiene que, dado el ataque violento de Platón a la retórica, el subtítulo debería haber sido "Contra la retórica".

mero tratado de retórica y que el interés se va desplazando hacia el terreno ético y político. Advertimos que Platón critica la retórica desde el punto de vista de su valor moral y político, que ataca a la política a cuyo servicio está y pone sobre el tapete el problema de decidir cuál es el género de vida que debe elegirse; vemos que la crítica a la retórica es, al mismo tiempo y fundamentalmente, una defensa y justificación del modo de vida filosófico, encarnado en la figura de Sócrates, un modo de vida que no excluye la vida política *per se*, y que se opone más bien al género de vida defendido y practicado por los políticos contemporáneos.

Llevados por el movimiento de creciente tensión en el debate y por la fuerza argumentativa y emotiva de la segunda mitad, al llegar al final podemos sentirnos inclinados a pensar que el tema central y casi exclusivo del diálogo es una indagación profunda en la naturaleza humana y el modo de vida, tanto el de nuestra propia vida interior como el de nuestra vida política, así como una defensa apasionada del ideal por el que Sócrates dio su vida. Podemos acabar con la impresión de que Platón ha tomado un tema aparentemente impersonal y más bien técnico –qué es la retórica– sólo como un punto de partida y un pretexto para plantear cuestiones de alta importancia personal, cuestiones intemporales, tan relevantes para la Atenas del siglo v a.C. como para nosotros.

En efecto, a la hora de pronunciarse a propósito del tema central del diálogo, son muchos los intérpretes del *Gorgias* que se han concentrado en su segunda mitad, la dedicada a la discusión de Sócrates con Calicles. Por lo general se ha visto en el *Gorgias* la presentación, por parte de Sócrates, de una postura moral capaz de superar los argumentos y el atractivo del inmoralismo, aun del más radical. Es cierto que las tres discusiones con Gorgias, Polo y Calicles mues-

tran por momentos con crudeza el conflicto profundo entre esos dos modos de vida opuestos, uno de los cuales, el que defienden los sofistas, reposa sobre una base falsa y no resiste la prueba de un examen racional.

Es discutible, empero, apoyarse en esta larga sección para darle sentido a toda la obra, ignorando muchas veces toda la primera parte, descuidando el peso que otras cuestiones tienen y oscureciendo así la unidad del diálogo.[13] No hay duda de que el enfrentamiento de Sócrates con Calicles es extenso e intenso, y eso lo hace profundamente atractivo, pero no es lo único. El *Gorgias*, como todo diálogo de Platón, es una unidad de forma y contenido, un todo articulado análogo a un ser vivo donde cada órgano está en el lugar que le corresponde y cumple su función propia, tal como Platón lo exige en el *Fedro*. Pero la unidad del diálogo, como es también el caso del *Fedro*, sólo se revela si se hace una lectura que desde el inicio al fin vaya siguiendo el juego argumentativo y dramático y advierta así, más que las discontinuidades y rupturas, las continuidades y las trabazones entre las diferentes partes.

Persuasión y convicción

No es sólo el enfrentamiento de dos géneros de vida el motivo importante que recorre y da unidad al diálogo, que, no por nada, toma como tema ostensivo la retórica, tema de primera importancia, ya que para un ciudadano griego del siglo v a.C., ambicioso o deseoso de tener algún lugar en la vida pública, la elocuencia, cuya enseñanza estaba a cargo de maestros de retórica, era un instrumento necesario en las diversas asambleas y en los tribunales. Me interesa subrayar

[13] Stauffer (2006) dedica su análisis del *Gorgias* a tratar de poner en evidencia la unidad del diálogo y cómo sus distintas secciones se relacionan entre sí.

en lo que sigue que en el *Gorgias*, donde Platón presenta la retórica propia de los oradores de su tiempo como una suerte de rutina y de experiencia y no como un arte, adquiere singular relieve el concepto de persuasión, que se presenta en estrecha conexión con la convicción (*pístis*), un modo de saber que aparece en principio como limitado e inferior, contrapuesto al conocimiento (*epistéme*). Sin embargo, en la discusión con Calicles, la persuasión y la convicción tienen una fuerte presencia, y el propio Sócrates apela a ellas y las defiende desde una perspectiva diferente.[14]

En la primera sección del diálogo, la amable conversación se desarrolla sobre el presupuesto de que la retórica es un arte, una *tékhne*, o, lo que es lo mismo en este contexto, una *epistéme*, "ciencia" o "conocimiento", aunque no es Gorgias quien así la presenta, sino el propio Sócrates, con el fin, sin duda, de refutar a su interlocutor.[15] Por otra parte, en su primera y breve intervención, Polo sostiene pomposamente la estrecha relación entre experiencia (*empeiría*) y arte, sin que Sócrates lo corrija (448c). Que la retórica sea un real conocimiento o un arte será pronto refutado por Sócrates, al comienzo de la discusión con Polo (462 b-c). La retórica, como la cocina, parece ser un arte, pero no lo es: es sólo una experiencia y una rutina (463b). La diferencia entre arte y experiencia reaparece en la discusión con Calicles (500b, 501a-b), donde Sócrates añade que la experiencia se apoya sobre el recuerdo de lo que sucede habitualmente.

La puesta en causa de la retórica se funda en razones tanto epistemológicas como éticas:[16] por una parte, la retó-

[14] *Pístis*, "convicción" o "creencia", es un término cuyo empleo no es frecuente, aunque en los libros centrales de la *República*, como en algunos pasajes de las *Leyes*, tiene cierta relevancia.

[15] Véanse Roochnick (1996, pp. 189-90) y Renaud (2001, p. 76).

[16] La conexión entre esos dos órdenes de razones no es evidente, tal como señala Roochnick (1996, p. 184).

rica no es arte sino experiencia, práctica, rutina, porque no puede articular sus métodos ni sus causas (465a), es irracional (465a), no conoce sino que conjetura (464c, 465a), finge (464c) ser un arte y engaña (464d); por otra, la retórica es al alma lo que la cocina al cuerpo: una actividad de adulación (463b), ya que su fin es el placer y para nada se preocupa por el bien (465a).

Si Sócrates puede mantener esta severa crítica a la retórica, considerarla como una actividad sin arte, es porque previamente ha obligado a Gorgias a admitir, entre otras cosas, una oposición binaria,[17] que el Gorgias histórico probablemente no hubiera aceptado: conocimiento o saber (*epistéme* o *máthesis*) *versus* convicción o creencia (*pístis*). Sin duda, Platón toma del Gorgias histórico la separación entre *pístis* y verdad, así como la conexión entre *pístis* y apariencia, por una parte, y *pístis* y persuasión, por otra, pero modifica el cuadro gorgiano, sugiriendo ahora que hay, para él, una realidad y la posibilidad de conocerla.

Gorgias admite la definición que Sócrates le propone: la retórica es artífice de persuasión (*peithoûs demiourgós*), una actividad cuyo fin es producir persuasión en el alma del auditorio (453a); admite, además, lo que Sócrates añade, a saber, que sólo se ocupa de eso. En este contexto, la persuasión no está entendida como un proceso, esto es, como la acción de persuadir, sino como un efecto, como el resultado de la actividad de persuasión, que es la condición psíquica o estado mental producido por el orador en el alma del que es-

[17] Vickers (1998, p. 90) subraya que el reduccionismo operado voluntariamente por Platón por medio de esas oposiciones binarias remata en un monismo que no acepta sino uno de los polos y rechaza el otro. En el largo capítulo que consagra a Platón (pp. 83-147), Vickers hace una fuerte defensa de la retórica e insiste en que Platón manipula y distorsiona sistemáticamente evidencias y argumentos para defender su posición y oponer abiertamente retórica y filosofía.

cucha.[18] Sin embargo, en el curso del diálogo, la persuasión se presentará como un proceso cuyo producto es un estado mental que consiste sea en saber, sea en estar meramente convencido.

La retórica es artífice de persuasión, pero no tiene en ello la exclusividad, ya que –señala Sócrates– cuando se enseña algo, sea lo que fuere, se persuade acerca de lo que se enseña y eso vale para todas las artes, por ejemplo, para la aritmética (453e, 454a), cuya persuasión es didáctica (*didaskalikês*), a diferencia de la persuasión retórica, que es una persuasión sólo convincente (*peithò pisteutiké*). Poseer un saber como resultado de un aprendizaje y de una enseñanza sistemática no es lo mismo que tener una convicción como resultado de haber sido simplemente persuadido; y saber (*máthesis*) no es lo mismo que convicción (*pístis*, 454c-e).

Si Platón vincula enseñaza y persuasión, es seguramente para mostrar que hay una alternativa a la persuasión retórica. Es importante reparar que en esta sección del diálogo, entre esos dos estados mentales que son la convicción y el conocimiento, no hay continuidad, pues la convicción no es una fase preliminar del conocimiento. La *pístis*, verdadera o falsa, es el estado mental de quien cree, de quien tiene una convicción, pero que no puede fundamentarla ni dar razón de ella; la *epistéme* es, en cambio, siempre verdadera, porque conoce la naturaleza y las causas de su objeto propio y puede, en consecuencia, dar razón tanto de su objeto como de sí misma.

[18] Murray (1988, pp. 2-3 y p. 9, notas 8 y 9). Adviértase que, en el interludio que viene a continuación en el texto, Sócrates hace una breve descripción de sí mismo y de su interés por el debate filosófico. Dice que busca la verdad y que, en el curso de una discusión, quiere saber de qué se está hablando o, al menos, *se convence a sí mismo* (*hos emautòn peítho*: 453a-b), jugando, sin duda, con la noción de persuasión.

Puede ser de interés notar que en el *Gorgias* Platón opone *epistéme* a *pístis*, a diferencia de lo que hace en el *Menón* y en la *República*, donde opone la *epistéme* a la *dóxa*, la opinión.[19] Por lo demás, si en el *Menón* se dice que las opiniones verdaderas pueden convertirse en *epistéme* cuando se las encadena con un razonamiento causal (*aitías logismôi*) (98a), en el *Gorgias* no parece posible que una convicción se torne alguna vez conocimiento. En los libros VI y VII de la *República*, por otra parte, *epistéme* y *pístis* se ponen en relación con objetos que pertenecen a niveles ontológicos diferentes –realidad inteligible y realidad sensible–, mientras que en el *Gorgias* no se hace ninguna referencia a una distinción entre niveles ontológicos. En la *República*, en razón precisamente de la distinción de objetos, *pístis* y *epistéme* coexisten, en tanto estados mentales, en un mismo sujeto, pero no respecto de un mismo objeto.[20]

[19] Es comprensible que en el *Gorgias* Platón conecte fuertemente la persuasión con la convicción y no con la opinión (*dóxa*), si se tiene en cuenta el contexto, en razón de la relación etimológica entre *peithó* (persuasión) y *pisteúein* (creer, confiar, tener una convicción), sobre la que Platón seguramente se apoya. En efecto, *pisteúein*, *pístis*, *pistós* y otros términos emparentados son derivados (con vocalismo cero) del verbo *peíthesthai*, así como el sustantivo *peithó* es derivado del mismo verbo (con vocalismo -e). Sobre la etimología, véanse Chantraine, P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 2000, *s.v.*, y Benveniste, É., *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes, Vol. I: économie, parenté, société*, Paris, Minuit, 1969, pp. 115-21.

[20] Por otra parte, en el *Político* Platón traza una distinción entre las ciencias, con el fin de aislar a la política como ciencia directiva por excelencia. Señala allí que toda arte exige enseñanza y aprendizaje (*máthesis*), pero el hecho de decidir si se debe enseñar y aprender un arte es una función que debe cumplir un arte superior. La retórica –que en este contexto (304a ss.) aparece considerada como una ciencia o un arte– debe estar al servicio de la política. Se la define como el arte que tiene el poder de persuadir a la multitud por medio de la narración de historias (esto es, por medio de "mitología"), y no a través de una enseñanza (304c-d). Aunque en este pasaje Platón no hace ninguna referencia a la *pístis*, parece posible poner en paralelo la contraposición entre *mythología* y *didakhé* del *Político* y la distinción entre dos tipos de persuasión trazada en el *Gorgias*.

Platón, entonces, no considera la persuasión como una función exclusiva de la retórica y, en consecuencia, las invectivas contra la retórica corriente no comportan un ataque a la persuasión *per se*. El retórico es *solamente* persuasivo (455a): cuando persuade no enseña, sino que se limita a generar en el alma de quienes lo escuchan una convicción no fundada. Más aún, acicateado por Sócrates, Gorgias acaba por admitir que el retórico es hábil en terrenos en los que no posee competencia y persuade a los que no saben, de donde resulta que quien no sabe es más persuasivo que el que sabe frente a personas que no saben (459b).[21]

Al desprender la persuasión de la retórica sofística y al vincularla con las artes que tienen en vista la verdad en su función educativa, Platón admite que la persuasión es un instrumento legítimo del que puede servirse el filósofo en su búsqueda de la verdad. La interpretación bastante difundida según la cual el Platón del *Gorgias* es el gran enemigo de la retórica,[22] a la que opone diametralmente la filosofía, es sin duda una simplificación. La atención que Platón dispensa a la retórica está motivada no sólo por su deseo de combatir a un enemigo, sino también por la desagradable posibilidad de tener que hacer frente a un enemigo que en realidad no es tan diferente de él mismo.

Pero hay más. Es posible advertir que en *Gorgias* Platón muestra que entre la persuasión didáctica y la persuasión retórica hay lo que podríamos considerar un tipo interme-

[21] Gorgias sólo lo ha admitido en un caso particular, el del médico, pero Sócrates generaliza inmediatamente la afirmación, como ya el propio Olimpiodoro lo advierte en su comentario (9.5 y 9.6). Por lo demás, como hace notar Benardete (1991, p. 17), quien persuade produce en quienes son persuadidos un estado de obediencia. De hecho, el presente pasivo del verbo "persuadir" (*peíthestai*) es indistinguible del presente en voz media, que significa "obedecer".

[22] Como sostiene, por ejemplo, Vickers (1998, *passim*).

dio de persuasión, y que la superioridad del conocimiento sobre la convicción no descarta por completo el valor que ésta pueda tener. Lejos de condenarla en general, Platón rehabilita a la convicción y le confiere valor positivo. La dicotomía inicial que ha llevado a Gorgias a contradecirse es entre persuasión con saber y persuasión sin saber. Pero Sócrates, como puede notarse al leer la sección del diálogo en la que discute con Calicles, no conserva esa dicotomía y admite también un tipo de persuasión ejercida por quien se halla en un estado, no de conocimiento, sino precisamente de convicción. Aunque en la primera parte del diálogo la convicción se presenta como un estado mental que no puede coexistir con el conocimiento (454c), en el curso de la discusión con el recalcitrante Calicles, el propio Sócrates del *Gorgias*, un Sócrates que hace constantemente gala de su ignorancia, acaba por conceder a la *pístis* un valor positivo. Sócrates declara no poseer un verdadero saber como el que posee el experto (médico, por ejemplo), pero, a diferencia del retórico, posee convicciones firmes, que mantendrá a pie juntillas mientras no se le demuestre, con argumentos fuertes, que está equivocado.

En otros términos, Sócrates da a entender que entre la persuasión didáctica y la persuasión retórica hay una "buena" persuasión convincente y una "buena" convicción: las que tienen lugar cuando quien persuade persigue el bien, no intenta engañar ni sacar provecho propio y trata de persuadir únicamente a través de la refutación y de una argumentación consistente y bien construida.[23] Si Calicles intenta convencer a Sócrates de abandonar la argumentación (486c4), Sócrates, por su parte, se esfuerza por *persuadir* a

[23] A veces es sólo la intención (ética) del filósofo lo que permite distinguir su argumentación de la del sofista. Véase Renaud (2001, pp. 81-2 y nota 70).

Calicles de que una vida ordenada vale más que una desenfrenada, y manifiesta su intención de conseguir lo que pretende a través de una demostración (493c-d, 494a, 513c-d), insistiendo en que la verdad no reside sino en el acuerdo de las opiniones entre sí (472b, 486e y 487d-e).[24]

La actitud de Calicles es tenaz. Como él mismo dice después de que Sócrates ha relatado la historia de los hombres que portan barriles agujereados: "No me persuades, Sócrates" (494a). Calicles acaba por encontrar los argumentos de Sócrates más lógicos que persuasivos. Y Sócrates insiste en su intento y sostiene que, si examinan la cuestión a fondo una u otra vez, tal vez finalmente logre convencer a Calicles (513c-d).[25]

Más aún, Sócrates no sólo intenta convencer a Calicles, sino que se esfuerza por persuadirlo a propósito de aquello que, *según su convicción*, es lo mejor. Sócrates declara que no tiene un conocimiento cierto de lo que dice, sino que busca en común con los demás y considera que, si alguien encuentra error en lo que él dice, debe refutarlo (505e-506a). Sócrates *sólo está convencido* (*persuadido*) de que su posición es más coherente que la de los otros y es precisamente por eso que sostiene sus tesis por la vía de la argumentación (507c y 509 a-b).[26] El empleo del verbo *dokeîn* ("parecer",

[24] 486e: "Sé bien que, si tú estás de acuerdo conmigo sobre lo que mi alma juzga, eso es ya la verdad misma". 487e: "Si en el curso de nuestra conversación tú estás de acuerdo conmigo en algún punto, eso quedará ya suficientemente probado por mí y por ti, y ya no habrá necesidad de someterlo a otra prueba... En realidad, entonces, el acuerdo entre tú y yo será muestra de que hemos alcanzado ya la verdad". Véase Irwin (1979, p. 183).

[25] Sobre el sentido de esta exhortación de Sócrates, véase Beversluis (2000, pp. 367-72), quien sostiene que la innovación del *Gorgias* respecto de los diálogos anteriores es que para guiar a alguien hacia la virtud no basta con mostrarle las contradicciones entre sus propias creencias, sino que hay que lograr que modifique la dirección de sus deseos.

[26] Tal vez podría verse en esto una anticipación del método por

"opinar") que hace Sócrates es reiterado en la sección final de la discusión con Calicles (por ejemplo, 509a, 510a, 513b). Sócrates afirma que él habla según su opinión y que habla, además, sin tener pleno conocimiento sobre lo que dice (506a), que busca en común con los otros y está dispuesto a abandonar sus creencias si es refutado, pero que las sostendrá si están ligadas por argumentos sólidos, "férreos y adamantinos", que ni su interlocutor ni ningún otro podrán romper (508e-509a).[27]

Su *pístis* no es un conocimiento experto, pero tampoco es mera ignorancia. Sócrates sugiere que el resultado de la refutación puede ser empleado como guía hacia la verdad. En la medida en que, tras un examen, llegue a un acuerdo con los interlocutores, podrá mantener sus convicciones, que serán tenidas por verdaderas siempre y cuando no sean refutadas. Sócrates repite que no sabe cómo son a ciencia cierta las cosas, pero que ninguno de sus interlocutores ha podido demostrar, sin caer en el ridículo, que no son tales como él afirma (508e-509a). Con el fin de rematar su insistente tentativa de convencer a Calicles, recurre a otra estrategia, aquella de la que ya había echado mano antes cuando evocó la historia de los toneles agujereados (493c-494a), aunque en ese momento chocó con la resistencia de Calicles. Sócrates abandona ahora la argumentación racional y apela a un relato, que corona el diálogo. *Según cree Sócrates* Calicles pensará seguramente que se trata de un mito, pero Sócrates piensa

hipótesis que Platón propone en el *Fedón*, con la diferencia de que la hipótesis principal que defiende en ese diálogo es de carácter metafísico (la existencia de las Ideas), mientras que en el *Gorgias* se trata de proposiciones de orden ético.

27 Véase Beversluis (2000, pp. 361-2). La tozudez de Calicles no se debe a que él no llega a comprender los argumentos, sino al hecho de que se niega a aceptar lo que comprende.

que es un *lógos*, que transmite verdad (523a).[28] Sócrates *cree* en la historia (y evita declarar que tenga conocimiento) y *está convencido* de su contenido y de su verdad (524a-d). Por lo demás, también está convencido de las conclusiones que del relato se desprenden (526d). Pero al fin añade que no le sorprende que pudiera despreciarse esa suerte de cuento de viejas, "si indagando de uno u otro modo, pudiera descubrirse algo mejor y más verdadero que eso" (527a).

Ninguno de sus interlocutores ha podido demostrar que debe elegirse un género de vida diferente del que Sócrates propone. Sólo el *lógos* de Sócrates queda en pie (527b) tras la discusión, sin contradecirse, sin haber sido refutado, y Calicles es invitado entonces a dejarse persuadir por ese argumento, que pone en evidencia que el mejor modo de vida consiste en practicar la justicia y toda otra virtud, tanto durante la vida como al morir, a tomarlo como guía para la acción y a abandonar sus propias convicciones (527c-e). La discusión ha puesto frente a frente dos convicciones fuertes: la de Sócrates y la de Calicles. Ninguno de los dos ha logrado persuadir al otro; ninguno de los dos se ha dejado persuadir. Sin embargo, sólo el *lógos* de Sócrates ha quedado incólume hasta el final del diálogo.

Estructura y argumento del diálogo

El diálogo se abre abruptamente, con una introducción en la que se presentan los personajes, y se cierra con un extenso y bello mito sobre la vida en el más allá. Entre la introducción y el cierre, el movimiento del *Gorgias* está

[28] Sobre la "verdad" del mito, véanse Dodds (1959, pp. 376-7) y Beversluis (2000, p. 366 y nota 41).

marcado, como si fueran los actos de una obra teatral, por los tres personajes interlocutores de Sócrates. Por lo demás, es interesante el recurso dramático a la audiencia, numerosa y muda, que sólo en un momento produce algún bullicio, pidiendo que no se interrumpa la conversación, para dar cuenta del interés que el tema suscita.

En líneas generales puede decirse que el diálogo, tras una introducción destinada a fijar personajes, contexto dramático y tema inicial (447a-449a), está articulado en cuatro secciones bien delimitadas, de desigual longitud. En la primera, Sócrates conversa con Gorgias (449a-461a) y en la segunda, con Polo (461b-481b). En el tercer momento, Sócrates discute con Calicles (481b-506c) y, cuando Calicles se retira de la discusión, Sócrates continúa dialogando consigo mismo y relata, por fin, un extenso mito escatológico, que muestra las consecuencias que en el más allá tendrá seguir el tipo de vida al que Calicles exhorta (506d-527a).

Preámbulo

Sócrates llega, tarde, acompañado por su amigo Querefonte, a un lugar no bien precisado de Atenas, deseoso de oír a Gorgias, quien acaba de disertar ante un público numeroso. Allí están los otros tres personajes que participarán en la conversación: el propio Gorgias, Polo y Calicles. Este último invita a Sócrates a ir a su casa, donde Gorgias se hospeda. Sócrates está interesado en saber cuál es el arte que Gorgias dice profesar y cuál la virtud y el poder de esa arte. Sin más preliminares, comienza la discusión, sin ninguna indicación explícita de un cambio de escena (447a-d). Querefonte interroga a Gorgias acerca de su arte, pero Polo interviene bruscamente y, en lugar de responder cuál es el arte de Gorgias, hace su elogio (447d-448c). Sócrates pone en evidencia la falta de entrenamiento dialéctico de Polo, prefiere interrogar

al propio Gorgias acerca de su arte, y lo invita a dialogar y a abandonar las largas exhibiciones oratorias (448d-449a).

Sócrates y Gorgias

El arte que Gorgias profesa es la retórica. Él es, entonces, un orador y también capaz de hacer oradores a otros. Por lo demás, es experto tanto en los largos discursos como en los más breves (449a-449c). La retórica se presenta como arte de los discursos y, a diferencia de otras artes, en ella los discursos son el elemento principal (449c-450d). Como hay también otras artes cuyo elemento principal son los discursos, se hace preciso determinar sobre qué versa la retórica, a lo que Gorgias responde con cierta pompa que la retórica trata sobre los más importantes de los asuntos humanos (450e-451d). Sócrates pide aclaraciones y Gorgias caracteriza a la retórica como el arte de persuadir con discursos en las instancias políticas (451e-452e). La retórica es así artífice de persuasión, pero otras artes, como la aritmética, también lo son. Hay dos tipos de persuasión: una didáctica y otra sólo persuasiva, productora no de conocimiento sino de mera convicción; la retórica pertenece a este segundo tipo y persuade sobre lo justo y lo injusto, pero sobre eso no enseña (453a-455a). El poder y la eficacia de la retórica consisten en que ella puede persuadir sobre cualquier tema, y así es un arte que supera a la de los especialistas, al médico, por ejemplo. Sin embargo, Gorgias sostiene que debe emplearse la retórica con justicia y no debe responsabilizarse, ni al arte ni a sus maestros, por el mal uso que de ella pueda hacerse (455b-457c). Frente a esa referencia a la justicia y la injusticia, Sócrates manifiesta su desconcierto. Antes de proseguir la discusión, explicita la diferencia entre disputar y examinar en común un problema, y declara su voluntad de continuar si se lo hace de este segundo modo. Los asistentes, consul-

tados, desean que la discusión continúe (457d-458b). Tras este breve intermedio, se retoma la conversación. La retórica puede persuadir sin enseñar, pero el aprendiz de retórica debe conocer lo justo y lo injusto. Si el orador conoce lo justo y lo injusto –señala Sócrates–, ha de ser necesariamente justo y actuar justamente. Pero Gorgias ha admitido que algunos oradores pueden hacer un uso injusto de su arte (458c-461a).

Sócrates y Polo

Polo interviene bruscamente, reprochando a Sócrates sus sofismas. Sócrates se declara dispuesto a discutir con él, siempre y cuando dialogue y abandone los largos discursos (461b-462a). Siguen varias tentativas de definición de la retórica. Para Sócrates la retórica no es un arte sino una experiencia, cuyo fin es producir placer, comparable a la cocina (462a-e); ella es una forma de adulación (462e-463e). Hay cuatro prácticas adulatorias que son la cosmética, la cocina, la sofística y la retórica, contracara de cuatro verdaderas artes: gimnástica, medicina, legislación y justicia (464a-466a). Según Polo, la retórica tiene un gran poder, pues el orador, como el tirano, puede, si quiere, hacer morir, despojar de sus bienes y exiliar a quien quiera. Para Sócrates tal poder no es un bien, si los tiranos y oradores se engañan sobre el verdadero fin, que es su propio bien: ellos en verdad no hacen lo que quieren, sino los que les parece (466b-468e). Contrariamente a lo que piensa Polo, cometer injusticia es el peor de los males y es preferible padecer injusticia antes que cometerla (468e-470c). Polo contraataca y como ejemplo de que el injusto puede ser feliz invoca al tirano Arquelao, quien, a pesar de haber cometido toda clase de crímenes, lleva una próspera vida (470c-471d). Sócrates responde, señalando cuáles son las condiciones de una prueba válida, porque la discusión dialéctica difiere de las pruebas que se

ofrecen ante los tribunales: los testigos numerosos no son prueba y Sócrates sólo quiere como testigo a su interlocutor. Por lo demás, insiste en su tesis de que el injusto no puede ser feliz y, más aún, sostiene que quien es injusto y escapa al castigo es más desgraciado que el que paga su culpa (471d-472e). Sócrates da un paso más: cometer injusticia es peor que padecerla, porque al ser más feo es también más perjudicial; cometer injusticia y no recibir castigo es peor que recibirlo, porque quien expía su culpa se libera de la maldad de su alma, y el caso de Arquelao permite una contraprueba (473a-479e). Para concluir la discusión con Polo, Sócrates sostiene que la verdadera utilidad de la retórica consistiría en poner en evidencia las faltas cometidas por uno mismo, parientes o amigos, porque para ellos sería un bien recibir castigo, mientras que se les haría un gran mal si se les impidiese librarse de la injusticia permitiéndoles escapar al castigo (480a-481b).

Sócrates y Calicles

La entrada de Calicles en la liza es un verdadero golpe escénico. No interrumpe directamente, sino que, en un aparte, le pregunta a Querefonte si Sócrates está hablando en serio o bromeando. Sentimos que ha estado masculando entre dientes durante el transcurso de las discusiones, y de golpe explota, indignado por la contradicción en que Sócrates ha sumido a Polo. Sócrates responde oponiendo al enamorado del demo, que dice unas veces una cosa y otras, otra, el enamorado de la filosofía, que dice siempre lo mismo (481b-482c). Calicles reprocha a Sócrates las trampas en las que incurre para hacer caer a sus interlocutores en contradicción: es por vergüenza que ellos han admitido que lo más feo es cometer injusticia (482c-483a); y a continuación expone su tesis: según la naturaleza, es menos provechoso

y, por lo tanto, más feo, padecer injusticia, pero según la ley más feo es cometerla. La ley, sin embargo, está hecha por los débiles, mientras que la naturaleza muestra que su ley es la de la fuerza y el más fuerte debe prevalecer. La filosofía puede practicarse con moderación en la juventud, pero el hombre maduro que se dedica a ella es ridículo. Sócrates es invitado a renunciar a la filosofía y consagrarse a la política (483a-486d). Sócrates replica e irónicamente reconoce en Calicles tres virtudes: conocimiento, buena disposición y franqueza (486d-488b). Se inicia el examen del principio sentado por Calicles, para quien superior, mejor y más fuerte son lo mismo. Calicles debe admitir que no se trata, empero, de los más fuertes físicamente, sino de los más sensatos y de los más valerosos, y eso en el dominio de la política. El más fuerte debe dominar y es justo que posea más que los otros (488e-491d). Calicles finalmente sostiene que, según el orden de la naturaleza, deben dominar no los más moderados sino los que alimentan sus deseos y los satisfacen. La moderación y la ausencia de deseos son propias de un muerto y no de un vivo (491e-492c). A través de una serie de imágenes, tal vez de inspiración pitagórica, Sócrates trata de mostrar que lo que Calicles considera una vida feliz es, en realidad, una vida insatisfecha (492d-494e). Ofrece luego dos razonamientos dialécticos contra la tesis de Calicles de la identidad entre placer y bien (495a-499b). Calicles es forzado a admitir que hay placeres buenos, que son útiles, y placeres malos, que son nocivos, y que, asimismo, hay dolores buenos y dolores malos. Dado que nuestro fin es el bien, debe buscarse lo placentero en vista del bien y no a la inversa (499b-500a). Se vuelve ahora al problema que Calicles ha planteado: ¿cuál es el modo de vida que debe elegirse: retórica y política, o filosofía? (500a-e). Para decidir la elección, Sócrates recuerda la distinción hecha en la conver-

sación con Polo entre artes y pseudoartes. La adulación no busca el bien sino sólo el placer, sea del cuerpo, sea del alma. Los discursos políticos tienen por fin adular a la multitud (501a-d). Sócrates apela al ejemplo de los oradores que han tenido influencia en Atenas, y que no han logrado mejorar a los ciudadanos: Temístocles, Cimón, Milcíades, Pericles (501e-503d). Se plantea entonces el problema de decidir en qué consiste el bien del alma. El orador sólo debe tener en vista el orden, la buena disposición, la proporción, que, en el alma, se identifican con la moderación y la ley, y que se contraponen con el desenfreno que predica Calicles (503e-505d). Éste, cansado e indignado contra Sócrates, no quiere seguir la discusión. Interviene entonces Gorgias, quien pide a Sócrates que prosiga y llegue hasta el final (505e-506c).

Sócrates solo

Sócrates, dialogando consigo mismo, se embarca ahora en una defensa de lo que es para él la vida buena. El bien es diferente del placer, y para ser feliz es preciso poner todo el empeño en actuar con moderación y justicia; quien es malvado es infeliz y más aún si no recibe el castigo merecido. Los desenfrenados no placen ni a los dioses ni a los hombres y no pueden tener amigos. No por azar se ha llamado "orden" al universo (506d-508c). Sócrates anuncia su propia muerte: si fuese verdad lo que Calicles sostiene, la filosofía seguramente no le servirá para proteger su propia vida, ya que el solo modo de protegerse ante la injusticia, que consiste en asimilarse al poder de turno y adularlo, lleva invariablemente al peor de los males, cometer injusticia. Para Sócrates, lo esencial no es preservar la vida sino vivir bien (508d-513c). La tarea del hombre de Estado es hacer que los ciudadanos sean lo mejor posible y, si esto es así, hay que condenar a los oradores que Calicles ha puesto como ejem-

plo para justificar la retórica (513d-517a). No hay ahora en Atenas ningún buen político, pero tampoco lo ha habido en el pasado, porque ellos le han dado al pueblo lo que quería, pero no han modificado sus deseos ni lo han mejorado. Por lo demás, si alguien gobierna con justicia una ciudad, no puede injustamente ser víctima de ella (517b-520e). En cuanto a Sócrates, él continuará con su intento de luchar con los atenienses para que se tornen mejores, de actuar en vista del bien, aun cuando sea a riesgo de su propia vida. Él se considera uno de los pocos políticos verdaderos y sabe que, de ser acusado, se lo condenaría, del mismo modo en que un tribunal de niños condenaría a un médico acusado por un cocinero. Pero esta situación no es tan mala como puede parecer, pues el mejor modo de prestarse auxilio a sí mismo es mantenerse firme para no cometer injusticia alguna. La muerte no ha de temerse en cuanto tal, sino que lo temible es ir al Hades con el alma manchada por la injusticia y el desenfreno (521a-522e). Y para confirmarlo e intentar persuadir a Calicles de que cambie de posición y siga ese género de vida que consiste en practicar la moderación y la justicia, en lugar del exceso y el desenfreno, Sócrates se embarca en la narración de un bello relato sobre la vida futura y el juicio de los muertos (523a-527a).

El texto y la traducción

Los sesenta y siete manuscritos del *Gorgias* que conservamos y que contienen la totalidad de la obra o partes de ella han sido escritos entre los siglos IX y XV d.C. A esos manuscritos se suman cuatro papiros que contienen partes del diálogo y que han sido publicados; ellos, como la mayoría de los papiros de obras de Platón, pertenecen a los siglos II-III

d.C. y son testimonio del renovado interés por el platonismo característico de esa época.[29]

El *Gorgias* fue uno de los diez o doce diálogos objeto habitual de estudio en los cursos de las escuelas neoplatónicas tardías. En el ciclo de lecciones ocupaba el segundo lugar, después del *Alcibíades primero*, que se usaba como introducción al estudio de Platón, y antes del *Fedón*. Muchos de esos cursos circularon como comentarios. Sabemos que los neoplatónicos de Atenas Plutarco y Proclo, así como Amonio, el maestro de Olimpiodoro, dictaron cursos sobre el *Gorgias*, pero el único comentario que ha llegado a nosotros es el del alejandrino Olimpiodoro, uno de los últimos filósofos paganos, que vivió en el siglo VI d.C. Su comentario es la transcripción de un curso de cincuenta lecciones, cada una de las cuales versa sobre una o dos páginas del texto de Platón. El comentario, que es en buena parte una paráfrasis del *Gorgias*, además de su importancia para nuestra lectura, es testimonio, aunque incompleto y en algunos aspectos incierto, del estado del texto a fines de la Antigüedad. Son también de gran utilidad los escolios, esto es, notas o comentarios explicativos hallados en los márgenes de los manuscritos medievales.

Aunque no se trate de constituir un texto que se aproxime al "arquetipo", es decir, el "original" no conservado al

[29] Dodds (1959, p. 35) señala la existencia de *por lo menos* sesenta y cuatro manuscritos, de los que sólo dos, conocidos como B y T, habían sido cuidadosamente colacionados cuando él comenzó su propia edición del diálogo. Dodds se abocó a la tarea de colacionar otros dos manuscritos, conocidos como W y F, y a considerar lecturas de otros cuatro manuscritos. Como él mismo lo dice, preparar un texto basado sobre la colación de todos los manuscritos existentes es una tarea que aún está por hacerse. En su Introducción, nos ofrece una descripción, análisis y clasificación en familias de los manuscritos sobre los que ha trabajado (pp. 34-56). Una catalogación de los manuscritos según las bibliotecas en las que se encuentran puede verse en Brumbaugh, R.-Wells, R., *The Plato Manuscripts: A New Index*, New Haven and London, Yale University Press, 1968, pp. 87-9.

que imitan los códices existentes –que es la tarea del editor–, una lectura profesional crítica y su traducción deben atender a todo tipo de problemas textuales: los avatares de la tradición manuscrita, las variantes de lectura, las diferentes ediciones críticas, sus propias elecciones de variantes textuales, su puntuación, etc. El traductor de textos clásicos enfrenta el desafío de transferir el texto del autor al lenguaje y la estructura conceptual de su propio tiempo, esto es, de tornar legibles y comprensibles al lector-receptor contemporáneo unas obras que, como las de Platón, han sido escritas en una época para nosotros ya casi remota, y de lograr una versión que resuene en una audiencia contemporánea del modo más semejante posible a como pudo haber resonado el texto original en la suya propia. Dados los más de veinte siglos que median entre el texto constituido y nosotros y la distancia cultural e ideológica que nos separa, tal traducción ideal se muestra imposible de llevar a la práctica, pero no por ello debe descartársela como idea reguladora.

El problema que se presenta al traducir es cómo lograr fidelidad, neutralidad y literalidad. He tratado de ofrecer una versión que, sin apartarse de la literalidad para volverse una paráfrasis del texto, reproduzca con toda la precisión posible la letra del texto original y sea fiel y respetuosa respecto de sus tonos, del temperamento y humor de los personajes, de los diferentes registros estilísticos que coexisten en este diálogo (piezas retóricas, narraciones, argumentaciones, etc.), registros intencionalmente diferenciados por el propio Platón, cuya capacidad literaria es peculiar. He intentado ser fiel, en la medida de lo posible, al movimiento del texto, el juego de partículas, el orden de las palabras, el ritmo de la frase, las interrupciones, las rupturas y los parentescos semánticos de los términos que Platón usa. En numerosas secciones del diálogo, como podrá apreciarse, es fundamen-

tal respetar una misma traducción para un mismo término (como, por ejemplo, "superior", "mejor", "más fuerte", "más feo", "más malo", "sensato", "moderado", "desenfrenado", etc.), pues, de no hacerse así, se corre el peligro de perder el hilo y los detalles del argumento. Ante la complejidad y aun la oscuridad y las complicaciones sintácticas de algunos pasajes, he tratado de reproducir las dificultades del texto y no caer en la tentación de pretender ser más clara que Platón. Sólo en muy contadas ocasiones he suplido alguna que otra palabra que no aparece explícitamente en el original para lograr una versión comprensible en nuestra lengua.

Consciente de que la literalidad sólo puede alcanzarse dentro de ciertos límites, mi propósito ha sido, para decirlo brevemente, proporcionar al lector que conoce poco o nada el griego un acceso al texto original, evitando, entonces, en la medida de lo posible, una sobrecarga interpretativa en la traducción. He prestado especial atención a la hora de traducir términos clave en el diálogo, que tienen que ver con retórica, persuasión, discurso, bueno, bello, justo, conocimiento, felicidad. Otra de las dificultades, frecuente en la traducción de textos filosóficos de la Antigüedad, es la polisemia de algunos términos, con la que Platón juega intencionadamente. Ejemplo claro es el problema que se presenta al traducir términos como *lógos*, que Platón emplea a veces con un significado técnico y otras con significados corrientes en la lengua griega.[30] Y éste es sólo un ejemplo. He señalado en las notas aquellos casos en los que Platón recurre intencionalmente a la polisemia y a la ambigüedad.

El texto griego utilizado como base para esta traducción es el editado por Dodds, citado en la bibliografía, aunque

[30] Sobre el significado de *lógos* en este diálogo, véase Irwin (1979, p. 114).

en unos pocos casos he optado por las variantes de lectura propuestas en la edición de Burnet o en la Croiset, también citadas en la bibliografía, y considerado los problemas textuales. De eso también doy cuenta en las notas. Por otra parte, tanto para la traducción como para la interpretación del texto, he consultado constantemente las notas incluidas en las ediciones y traducciones utilizadas, entre ellas las de Woolsey, sumamente útiles, pero principalmente las notas filológicas, históricas y filosóficas de Dodds, cuyo valor es inapreciable. De ellas he tomado muchas indicaciones, en el supuesto de que no todos los lectores estarán utilizando su edición. Son también de especial interés los cuidadosos y detallados análisis que, con otro propósito y otro enfoque, ofrece Irwin en las notas a su traducción, con la intención de explicar las doctrinas, argumentos y supuestos filosóficos que se hallan en el diálogo y sugerir cuestiones que un lector crítico podría muy bien plantearse. Asimismo, me he valido de numerosas obras (libros y artículos, algunos de los cuales consigno en la bibliografía y/o en las notas) dedicadas a aspectos del pensamiento de Platón o al *Gorgias* en particular.

En cuanto a los *Instrumenta studiorum*, además de los repertorios, diccionarios y léxicos de rigor, me he servido del *Lexicon Platonicum* de F. Ast (Bonn, Rudolf Habelt Verlag, 1956^{2} –1835^{1}–), que, como siempre, me ha sido de invalorable ayuda. Además del *Index* de L. Brandwood (*A Word Index to Plato*, Leeds, W. Maney & Son, 1976), es de destacar, por su utilidad, el léxico platónico editado por R. Radice, acompañado de la edición electrónica preparada por R. Bombacigno (*Lexicon I. Plato*, Milano, Biblia, 2004), en la que el texto griego completo de las obras de Platón ha sido normalizado y lematizado, y cada término codificado y conectado con su forma normal y su lema original.

He optado por no incluir en la traducción una indicación de las diferentes secciones en que puede dividirse el diálogo, pero las he indicado en esta Introducción con el propósito de orientar la lectura y facilitar la comprensión de la estructura de la obra. En lo que respecta a las notas, he recurrido a ellas para ofrecer referencias biográficas, literarias, geográficas e históricas, explicitar alusiones, indicar el significado y uso de ciertos términos, y justificar, en muchos casos, por qué he traducido como lo he hecho. He intentado precisar cuáles son las instituciones políticas, religiosas y culturales mencionadas, los acontecimientos y personajes históricos así como mitológicos a los que se alude, con el fin de facilitar la lectura a quienes no poseen un conocimiento especializado en literatura, mitología e historia griegas. En algunos casos he incluido indicaciones que me han parecido necesarias para facilitar la comprensión filológica o filosófica del texto, entre ellas referencias intratextuales e intertextuales. Cito las obras clásicas que no son diálogos de Platón siempre precedidas por el nombre de su autor. En el caso de citas o referencias a autores modernos, indico el nombre del autor y año de publicación cuando la obra está incluida en la bibliografía consignada en esta Introducción; cuando no lo está, indico los datos completos del libro o artículo.

La bibliografía que figura al final de esta Introducción es muy acotada. En ella incluyo sólo algunas ediciones modernas del texto griego y algunas de las traducciones que considero aconsejables, tanto en español como en otras lenguas. Añado asimismo algunas obras de carácter general sobre el pensamiento de Platón en lengua española. He seleccionado, además, una serie de estudios de conjunto sobre el *Gorgias*, así como unos pocos trabajos que abordan exclusivamente diferentes aspectos tratados en esa obra.

A manera de coda

En un diálogo perdido, cuenta Aristóteles que un campesino de Corinto, muy impresionado por el *Gorgias*, abandonó sus tierras, fue a Atenas, entró en la Academia y se puso en manos de Platón.

A lo largo de más de cuarenta años, en mis cursos he vuelto una y otra vez sobre el *Gorgias*, descubriendo en él en cada ocasión nuevas facetas y nuevas aristas. Por eso quiero expresar mi gratitud hacia los alumnos con los que he tenido la oportunidad de estudiar y discutir este estimulante diálogo, y en especial hacia Malena Tonelli, quien, tras un seminario, quedó, como el campesino corintio, prendada del *Gorgias*, y, al elegirlo como el tema de su tesis de licenciatura, me obligó a estudiarlo una vez más, con nuevos ojos. Vale, pues, evocar aquí algo que dice Sócrates en un momento del diálogo: "¡Glorioso Polo! Precisamente por esto nos conseguimos amigos e hijos, para que cuando, siendo ya viejos, cometamos errores, ustedes, los más jóvenes, estén ahí para corregir nuestro modo de vida tanto en los hechos como en las palabras" (461c).

El *Gorgias* nos desafía: podemos elegir estar a favor o en contra de los argumentos, de las críticas, de los compromisos de cada uno de los personajes; y podemos seguir preguntándonos si tenía razón el campesino corintio cuando decidió abandonar su vida rural para lanzarse al desafío de la filosofía.

Ediciones

BURNET, I.: *PLATONIS Opera*, t. III, recognovit brevique adnotatione critica instruxit I. Burnet, Oxford, Oxford University Press, 1977 (1903[1]).

CALONGE, J.: PLATÓN, *Gorgias*, Edición bilingüe, traducción, notas y estudio preliminar de J. Calonge, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1953.

CROISET, A.: PLATON, *Gorgias*, Texte établi et traduit par A. Croiset, dans Platon, *Oeuvres complètes*, tome III - 2e partie, Paris, Les Belles Lettres, 1955 (1923[1]).

DODDS, E. R.: PLATO, *Gorgias*, A Revised Text with Introduction and Commentary by E. R. Dodds, Oxford, Clarendon Press, 1959.

LAMB, W. R.: PLATO, *Lysis, Symposium, Gorgias*, Text and translation by W. R. Lamb, London, Loeb Classical Library, 1932.

SERRANO CANTARIN, R. - DÍAZ DE CERIO M.: PLATÓN, *Gorgias*, Edición crítica, traducción, introducción y notas, Madrid, Alma Mater, 2000.

WOOLSEY, T., *The* Gorgias *of PLATO*, Chiefly According to Stallbaum's Text with Notes by T. Woolsey, New Edition with Additions, Boston and Cambridge, James Munroe and Co., 1854 (1842[1]).

WESTERINK, L. G.: *OLYMPIODORI In Platonis* Gorgiam *Commentaria*, Leipzig, Teubner, 1970.

Traducciones modernas

Además de las traducciones de Calonge, Croiset y Lamb arriba citadas, pueden mencionarse las siguientes:

ADORNO, F.: PLATONE, *Gorgia*, Traduzione e introduzione di F. Adorno, Bari, Laterza, 1968.

Arieti, J.-Barrus, R.: Plato, *Gorgias*, Translated by J. Arieti & R. Barrus, Newburyport (Massachusetts), Focus, 2007.

Calonge, J.: Platón, *Gorgias*, Traducción, introducción y notas de J. Calonge, Madrid, Gredos, Biblioteca Básica Gredos, 2010 (también incluido en Platón, *Diálogos*, vol. II, Madrid, Gredos, 1983).

Canto, M.: Platon, *Gorgias*, Traduction, introduction et notes par M. Canto, Paris, Flammarion, 1993 (1987[1]).

Cappelletti, Á.: Platón, *Gorgias*, Traducción, introducción y notas de Á. Cappelletti, Buenos Aires, Eudeba, 2010 (1967[1]).

Gómez Lasa, G.: Platón, *Gorgias*, Presentación y traducción de G. Gómez Lasa, Santiago de Chile, Andrés Bello, 1982.

Hamilton, W.: Plato, *Gorgias*, Translated with Introduction by W. Hamilton, Harmondsworth (Middlesex), Penguin, 1960.

Heitsch, E.-Müller, C. W.-Dalfen, J. (2004): Platon, *Gorgias*, in Platon, *Werke*, Übersetzung und Kommentar, Band VI.3, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

Helmbold, W. C.: Plato, *Gorgias*, Indianapolis, Bobbs Merrill, 1952.

Irwin, T.: Plato, *Gorgias*, Translated with Notes by T. Irwin, Oxford, Clarendon Press, 1979.

Nichols, J. H.: Plato, *Gorgias*, Translated with Introduction, Notes, and Interpretative Essay by J. H. Nichols, Ithaca and London, Cornell University Press, 1998.

Nonvel Pieri, S.: Platone, *Gorgia*, Traduzione, introduzione e commento di S. Nonvel Pieri, Napoli, Loffredo, 1991.

Reale, G.: Platone, *Gorgia*, Traduzione, introduzione e commento di G. Reale, Brescia, La scuola, 1996.

Robin, L.: Platon, *Oeuvres complètes*, Traduction et notes par L. Robin, vol. 1, Paris, Gallimard, 1940.

Schmidt Osmanczik, U.: Platón, *Gorgias*, Introducción, versión y notas de U. Schmidt Osmanczik, México, UNAM, 1979.

Waterfield, R.: Plato, *Gorgias*, Translated with Introduction and Notes by R. Waterfield, Oxford-New York, Oxford University Press, 1994.

Zeyl, D. J.: Plato, *Gorgias*, translated by J. D. Zeyl, Indianapolis, Hackett, 1987.

Jackson, R. - Lykos, K. - Tarrant, H.: Olympiodorus, *Commentary on Plato's* Gorgias, Translated by R. Jackson, K. Lykos & H. Tarrant, Boston, Brill, 1988.

Obras generales sobre Platón en español que incluyen comentarios sobre el *Gorgias*

Bravo, F., *Estudios de filosofía griega*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 2001.

Brisson, L., *Platón, las palabras y los mitos* (1982), trad. esp. de J. Zamora Calvo, Madrid, Abada, 2005.

De Romilly, J., *Los grandes sofistas en la Atenas de Pericles* (1988), trad. esp. de P. Giralt Gorina, Barcelona, Seix Barral, 1997.

Droz, G., *Los mitos platónicos* (1992), trad. esp. de D. Chiner, Barcelona, Labor, 1993.

Crombie, A., *Análisis de las doctrinas de Platón* (1962), trad. esp. de A. Torán y J. Armero, 2 vols., Madrid, Alianza, 1979.

Friedlaender, P., *Platón*, vols. I-III (1929), trad. esp. de S. González Escudero, Madrid, Tecnos, 1992.

Gómez-Lobo, A., *La ética de Sócrates*, Santiago de Chile, Andrés Bello, 1999 (1985[1]).

Gómez Robledo, A., *Platón. Los seis grandes temas de su filosofía*, México, FCE, 1982.

Gosling, J. C. B., *Platón* (1973), trad. esp. de A. Stellino, México, UNAM, 1993.
Grube, G., *El pensamiento de Platón* (1935), trad. esp. de T. Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1983.
Guthrie, W. C. K., *Historia de la filosofía griega*, vol. IV (1975), trad. esp. de A. Vallejo Campos y A. Medina González, Madrid, Gredos, 1990.
Irwin, T., *La ética de Platón* (1995), trad. cast. de A. Stellino, México, UNAM, 2000.
Soares, L., *Platón y la política*, Madrid, Tecnos, 2010.
Vallejo Campos, A., *Mito y persuasión en Platón, Er*, Revista de Filosofía (Suplementos), Sevilla, 1993.
Vallejo Campos, A., *Platón, el filósofo de Atenas*, Barcelona, Montesinos, 1996.

Obras sobre el *Gorgias* o que incluyen estudios sobre el *Gorgias*

Araújo, C., *Da Arte: uma leitura do Górgias de Platão,* Belo Horizonte, UFMG, 2008.
Benardete, S., *The Rhetoric of Morality and Philosophy. Plato's Gorgias and Phaedrus*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1991.
Beversluis, J., *Cross-examining Socrates. A Defense of the Interlocutors in Plato's Early Dialogues*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
Brisson, L., *Lectures de Platon*, Paris, Vrin, 2000.
Casertano, G., "*Mekhanè peithous*: méthode et vérité dans le *Gorgias*", dans Brancacci, A. - El Murr, D. - Taormina, D. (eds.), *Aglaïa. Autour de Platon, Mélanges offerts à Monique Dixsaut,* Paris, Vrin, 2010, pp. 235-58.
Dilman, I., *Morality and the Inner Life. A Study in Plato's* Gorgias, London, Macmillan, 1979.

ERLER, M. - BRISSON, L. (eds.), *Gorgias - Menon*, Sankt Augustin, Academia, 2007.

KAHN, C., "Drama and Dialectic in Plato's Gorgias", in *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1, Oxford, 1983, pp. 75-121.

KENNEDY, G., *The Art of Persuasion in Greece*, Princeton, Princeton University Press, 1963.

KERFERD, G. B., *The Sophistic Movement*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

MCCOMISKEY, B., *Gorgias and the New Sophistic Rhetoric*, Carbondale and Edwardsville, Southern Illinois University Press, 2002.

MCKIM, R., "Shame and Truth in Plato's *Gorgias*", in Griswold, C. (ed.), *Platonic Writings, Platonic Readings*, New York, Routledge, Chapman & Hall, 1988, pp. 34-48.

MURRAY, J., "Plato on Knowledge, Persuasion and the Art of Rhetoric: *Gorgias* 452e- 455a", in *Ancient Philosophy* 8, Pittsburg, 1988, pp. 1-10.

PLOCHMANN, G. K. - ROBINSON, F. E., *A Friendly Companion to Plato's* Gorgias, Carbondale and Edwadrsville, Southern Illinois University Press, 1998.

RENAUD, F., "La rhétorique Socratico-platonicienne dans le *Gorgias*" (447a-461b), dans *Philosophie Antique* 1, Villeneuve-d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2001, pp. 65-85.

ROOCHNICK, D., *Of Art and Wisdom. Plato's Understanding of Techne*, University Park, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 1996.

ROSSI, G., "¿Retórica o verdad? La 'tercera vía' de Platón", en *Revista Latinoamericana de Filosofía* 29, Buenos Aires, 2003, pp. 285-316.

SAMAMA G. (ed.), *Analyses et réflexions sur Platon,* Gorgias, Paris, Ellipses Marketing, 2003.

SANTA CRUZ, M. I., "Persuasion et conviction dans le *Gorgias*", dans BRANCACCI, A. - EL MURR, D. - TAORMINA, D. (eds.), *Aglaïa. Autour de Platon, Mélanges offerts à Monique Dixsaut*, Paris, Vrin, 2010, pp. 211-25.

STAUFFER, D., *The Unity of Plato's* Gorgias. *Rhetoric, Justice, and the Philosophical Life*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

TAGLIA, A., *Il concetto di* pistis *in Platone*, Torino, Le Lettere, 1998.

TARNOPOLSKY, C. H., *Prudes, Perverts, and Tyrants. Plato's* Gorgias *and the Politics of Shame*, Princeton, Princeton University Press, 2010.

TRIVIGNO, F., "Paratragedy in Plato's *Gorgias*", in *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 26, Oxford, 2009, pp. 73-105.

VICKERS, B., *In Defence of Rhetoric*, Oxford, Clarendon Press, 1998.

WALKER, J., *Rhetoric and Poetry in Antiquity*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

WARDY, R., *The Birth of Rhetoric. Gorgias, Plato and their Successors*, London and New York, Routledge, 1996.

WEISS, R., "Oh, Brother! The Fraternity of Rhetoric and Philosophy in Plato's Gorgias", *Interpretation* 30, Flushing (New York), 2003, pp. 195-206.

WORTHINGTON, I. (ed.), *Greek Rhetoric in Action*, London-New York, Routledge, 1994.

GORGIAS

CALICLES: Dicen, Sócrates, que es así como se debe 447a
tomar parte en la guerra y en la batalla.
SÓCRATES: ¿Acaso, según el dicho, nos hemos retrasado y llegamos tarde a la fiesta?[1]

1 Sobre los personajes del diálogo, véase la Introducción. La escena no es clara. Algunos han sugerido que esta conversación se desarrolla en la casa de Calicles (por ejemplo, Canto, 1993, pp. 11 y 46-7), mientras que Dodds (1959, p. 188) argumenta que tiene lugar fuera de un edificio público de Atenas, tal como un gimnasio (en 447c se hace referencia a personas que están adentro). Véase también Saxonhouse, A., "An Unspoken Theme in Plato's *Gorgias*: War", in *Interpretation* 11, New York, 1983, pp. 139-69. Sócrates y Querefonte llegan a ese lugar no bien determinado, donde Gorgias, precisamente en ese momento, ha finalizado de hablar, y Calicles le reprocha gentilmente el haber llegado tarde. "Así", *houto*, significa aquí en boca de Calicles "demasiado tarde". Llegar tarde es una característica de Sócrates, que sus amigos fácilmente perdonan (véase *Banquete*, 175c). Sobre la importancia de que sea precisamente Querefonte quien ha hecho demorar a Sócrates en el ágora, véase Stauffer (2006, pp. 17-8). Calicles está aquí parafraseando un proverbio, desconocido para nosotros, sobre las ventajas de llegar tarde a una batalla, y Sócrates replica sustituyendo "fiesta" por "batalla": como ha llegado tarde a una fiesta, es él quien pierde. Los dos términos, "fiesta" y "batalla", dan un perfil a todo el diálogo: en efecto, todo comienza con una fiesta de palabras, que fascina a Calicles, y acabará en una batalla entre él y Sócrates. Comentando la escena inicial, cuando se dice que Sócrates se detuvo con Querefonte en el ágora, Olimpiodoro (1.6) cuenta la siguiente anécdota: un filósofo que tenía sed entró en una taberna y allí bebió agua. Al salir, se encontró con alguien que estaba viniendo de un templo, quien le dijo: "¿Un filósofo viniendo de una taberna?". A lo que el filósofo respondió: "Vengo de la taberna como si viniera de un templo, mientras que tú vienes del templo como si vinieras de una taberna". Y saca la siguiente

5 CALICLES: Y a una fiesta, por cierto, exquisita. Pues Gorgias nos ha hecho una presentación larga y bella.[2]

SÓCRATES: Pero el culpable de esto, Calicles, es Querefonte, que aquí está con nosotros, porque nos ha obligado a demorarnos algún tiempo en el ágora.

447b QUEREFONTE: No importa, Sócrates; yo, por cierto, voy a remediarlo. Porque Gorgias es amigo mío, de manera que nos hará su presentación, si te parece, ahora mismo, aunque, si quieres, más adelante.[3]

---

conclusión: lo que se juzga, entonces, es el carácter constitutivo de una persona y no dónde pasa su tiempo.

[2] La repetición de "fiesta" en boca de Calicles seguramente tiene por fin señalar que Sócrates se ha perdido una verdadera fiesta, una fiesta de elocuencia. Olimpiodoro (1.3) cuenta, probablemente debido sólo a una mala interpretación de este pasaje, que Gorgias despertaba un entusiasmo tal en Atenas que los días en los que hacía sus presentaciones eran llamados "días de fiesta". "Presentación" traduce *epídeixis*, término que parece haber sido introducido por los sofistas (véase *Hipias mayor*, 282b-c). Se trata de una exhibición o presentación de destreza oratoria, que puede consistir en una conferencia, un debate o intercambio de preguntas y respuestas, o una combinación de esas formas. Ejemplos notables de este tipo de exhibición son el *Encomio de Helena* y la *Defensa de Palamedes* de Gorgias. Tucídides (*Historia de la Guerra del Peloponeso*, III.42.3) aplica despectivamente el término a un discurso aparatoso pronunciado en la Asamblea. La *epídeixis* es una de las tres variedades de discurso distinguidas por la retórica antigua. Una de esas variedades es la oratoria forense, empleada en los tribunales, que trata con la verdad de lo que ocurrió en el pasado; otra es la deliberativa, empleada en las asambleas legislativas, que versa sobre lo que se considera mejor hacer a propósito de algo que podría ocurrir en el futuro; la tercera es la epidíctica, variedad empleada en ocasiones patrióticas y en funerales, que consiste primariamente en discursos de elogios y de censuras. En este último tipo de oratoria, tal como señala Aristóteles (*Retórica*, 1417b), se toman los hechos por verdaderos. La filosofía, en cambio, prefiere las pruebas.

[3] Querefonte introduce casualmente, sin hacer clara diferencia entre ellos, los verbos "parecer" (*dokeîn*) y "querer" (*boúlesthai*). Más adelante, en 466d-e, Sócrates los contrapone, trazando una diferencia entre arbitrariedad de la voluntad y racionalidad de los fines. Véase Benardete (1991, p. 9).

CALICLES: ¿Qué pasa, Querefonte? ¿Desea Sócrates escuchar a Gorgias? 5

QUEREFONTE: Para eso precisamente estamos aquí.

CALICLES: Pues entonces, cuando quieran vengan a mi casa, ya que Gorgias se hospeda en ella y nos hará su presentación. En cuanto al resto, tal como tú dices, que lo haga en otra ocasión.[4]

SÓCRATES: Muy bien, Calicles. Pero ¿acaso estará dispuesto a dialogar con nosotros? Porque quiero 447c que este buen hombre me informe cuál es el poder de su arte y qué es lo que él profesa y enseña.[5]

[4] "Tú" es Querefonte. Traduzco *tèn állen epídeixin* por "el resto", siguiendo la indicación de Dodds (1959, p. 190). Aunque la mayor parte de los traductores entiende que se trata del resto de la presentación, no puede ser ése el caso, pues la presentación hecha por Gorgias ha acabado, y a Sócrates no le interesa escuchar una presentación, sino dialogar: que Gorgias responda primero sus preguntas y luego, si quiere, que haga una presentación. Ya aparece aquí un asomo irónico de la crítica a la retórica que recorre todo el diálogo.

[5] *Dialekhthênai*, "dialogar" (de donde "dialéctica"), significa llevar a cabo una conversación o discurrir por medio de preguntas y respuestas, aquí tácitamente contrastado con la *epídeixis* en la que Gorgias sería el único orador. Sócrates ya indica su aversión a los monólogos y su preferencia por el diálogo. Véase, por ejemplo, 449b-c, 461d y 465e. El contraste entre orador y filósofo, uno de los ejes en esta obra, incluye un contraste en estilos discursivos. Sobre este punto, véase Dixsaut, M., *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, Paris, Vrin, 2001, pp. 16-28. "Poder" traduce aquí *dýnamis*, término que tiene gran importancia a lo largo del *Gorgias*. Lo que Sócrates quiere preguntar es de qué es capaz el arte de Gorgias, y con ello apunta a pedir una definición de ella. *Tékhne* es el término usual para cualquier tipo de capacidad productiva, como puede serlo la confección de calzado (ejemplo que Sócrates pondrá más adelante), pero también se aplica a disciplinas como la aritmética y la geometría, de modo que en Platón es virtualmente intercambiable con *epistéme*, "conocimiento", "ciencia". "Profesa" traduce *epangélletai*, término sofístico que se aplica a quien ofrece, a la manera de una propaganda, una instrucción con paga. Sócrates asume en esta primera instancia que la retórica tiene alguna capacidad y que es un arte, concepción que atacará muy pronto (462b y 466b).

CALICLES: Nada mejor que preguntárselo a él mismo. Pues ése fue precisamente uno de los puntos de su presentación. En efecto, hace un momento exhortaba a que cualquiera de los que estábamos allí dentro le preguntara lo que quisiera, y afirmaba que a todo respondería.

SÓCRATES: ¡Excelente! Querefonte, pregúntale tú.[6]

QUEREFONTE: ¿Qué tengo que preguntarle?

447d SÓCRATES: Lo que él es.[7]

QUEREFONTE: ¿Qué quieres decir?

SÓCRATES: Por ejemplo, si se diera el caso de que fuera artífice de calzado, te respondería sin duda que él es zapatero. ¿O no comprendes lo que estoy diciendo?

QUEREFONTE: Comprendo y voy a preguntarle. Dime, Gorgias, ¿está en lo cierto este buen Calicles cuando dice que proclamas que has de responder a cualquier pregunta que se te haga?

448a GORGIAS: Es verdad, Querefonte. Efectivamente, acabo de proclamar eso mismo, y digo que nadie nunca, a lo largo de muchos años, me ha hecho una pregunta que fuera para mí novedosa.[8]

[6] En este momento puede suponerse que entran a algún edificio o que llegan a la casa de Calicles, donde encuentran a Gorgias y a Polo, junto con numerosos oyentes. La presencia de estos personajes, que no pronuncian ni una palabra, es importante desde el punto de vista dramático. Sobre este punto, véase Plochmann-Robinson (1998, pp. 7-8). En 458c aparece nuevamente la referencia a esa audiencia. El hecho de que la discusión se lleve a cabo ante una audiencia numerosa y entusiasta enfatiza su carácter público y político. Véase Tarnopolsky (2010, pp. 29-30).

[7] *Hóstis estín.* La pregunta tiene una ambigüedad difícil de verter en la traducción. Querefonte se sorprende porque ha entendido que debe preguntar *quién* es él, y por ello Sócrates debe recurrir a un ejemplo para explicarle lo que pretende que pregunte: no *quién* es Gorgias sino *qué clase* de profesional es, qué arte profesa.

[8] Esto es, una pregunta que él no pudiera responder.

QUEREFONTE: Pues entonces responderás sin dificultad, Gorgias.

GORGIAS: Puedes ponerme a prueba, Querefonte.

POLO: ¡Por Zeus! Si así lo quieres, Querefonte, puedes ponerme a mí a prueba. Porque Gorgias me parece que está cansado, ya que acaba de hacer una larga exposición.

QUEREFONTE: ¿Qué es eso, Polo? ¿Crees que tú podrías responder mejor que Gorgias?

POLO: ¿Y qué importancia tiene, si lo hago de un modo que para ti sea satisfactorio? 448b

QUEREFONTE: Ninguna; ya que lo quieres, responde.

POLO: Pregunta.

QUEREFONTE: Te preguntaré, entonces. Si se diera el caso de que Gorgias fuese versado[9] en el arte de su hermano Heródico,[10] ¿qué clase de hombre[11] diríamos con justicia que es? ¿No sería lo mismo que él?

POLO: Sin ninguna duda.

[9] *Epistémon*. El término está usado aquí con naturalidad en el contexto de *tékhne*. Querefonte da por sentado que Gorgias es versado porque posee un arte, esto es, algún tipo de conocimiento sistemático, *epistéme*.

[10] Nada sabemos de este Heródico, hermano de Gorgias. Tal vez sea el mismo del que Aristóteles nos dice, en *Retórica*, 1400b, que se había burlado de los nombres de los sofistas Trasímaco y Polo. En todo caso, sabemos que no se trata del famoso médico Heródico de Selimbria, originario de Mégara y que ejercía en Tracia, uno de los creadores de la gimnástica y de la dietética, al que Platón menciona en *Protágoras*, 316e, *República*, 406a y *Fedro*, 227d.

[11] La mayoría de los editores sigue la lectura de los manuscritos, *tína* ("cuál" masculino), que retoma el *hóstis* ("el cual" masculino, traducido "lo que él" en 447d1) anterior (447d1). Burnet, en cambio, siguiendo la paráfrasis de Olimpiodoro (2.13), lee *ti* ("qué" neutro). Es poco probable que Olimpiodoro lo encontrara así en Platón. Querefonte, que ahora entiende lo que le señaló Sócrates, no pregunta *qué* es Gorgias sino *qué clase de individuo es* según el arte que practica.

QUEREFONTE: Así pues, si afirmáramos que es médico, estaríamos hablando con acierto.

POLO: Sí.

QUEREFONTE: Y si fuera experto[12] en el arte de Aristofonte, el hijo de Aglaofonte, o de su hermano,[13] ¿cómo lo llamaríamos, para expresarnos con corrección?

448c POLO: Es evidente que pintor.

QUEREFONTE: Pues bien, ¿en qué arte es versado Gorgias, y cómo[14] deberíamos llamarlo para darle el nombre correcto?

POLO: Querefonte, muchas artes existen entre los hombres, que han sido descubiertas empíricamente a partir de experiencias. Pues la experiencia hace que nuestra vida marche de acuerdo con un arte, mientras que la inexperiencia, de acuerdo con el azar. De cada una de estas artes participan unos de una manera y otros de otra, pero de las mejores, los mejores. Entre ellos está

12 *Émpeiros.* Adviértase que Querefonte ha empleado el término *epistémon* (que traduje por "versado", 448b) y ahora emplea, en cambio, *émpeiros*, dándole el mismo significado. Sócrates pronto hará una clara distinción entre *empeiría* ("experiencia"), por un lado, y *epistéme* ("conocimiento", "ciencia") o *tékhne* ("arte"), por el otro.

13 Esta descripción curiosamente oblicua evita el nombre del hermano de Aristofonte, Polignoto, uno de los más famosos pintores griegos, que decoró edificios públicos de Atenas, entre ellos el Pórtico pintado, desde alrededor de 470 a.C. Véase *Ión*, 532e. Pausanias (*Descripción de Grecia*, X.25 ss.) ofrece una detallada descripción de sus pinturas de temas épicos en la sala cercana al templo de Delfos.

14 *Tína.* Aquí se repite la pregunta inicial de 447d, difícil de traducir sin forzar el español. Literalmente el texto dice: "¿Qué clase de persona (*tína*) deberíamos llamarlo para darle el nombre correcto?". Lo que Querefonte está preguntando es qué nombre habría que darle a Gorgias en función de la profesión que ejerce. Véase la nota 7.

nuestro Gorgias, y él participa de la más bella de las artes.[15]

SÓCRATES: Gorgias, muy bien pertrechado en materia de lenguaje se muestra Polo; sin embargo, en verdad, lo que le prometió a Querefonte no lo cumple. 448d

GORGIAS: ¿En qué exactamente, Sócrates?

SÓCRATES: A lo que se le pregunta, me parece que no responde en absoluto. 5

GORGIAS: Pero tú, si quieres, interrógalo.

SÓCRATES: No, si tú estuvieras dispuesto a responder; en tal caso, sería mucho más agradable preguntarte a ti. Pues para mí está claro, incluso a partir de lo que él ha dicho, que Polo está entrenado en la llamada retórica más que en el dialogar.[16] 10

[15] Polo no ha logrado entender aquello a lo que apunta Sócrates y, en lugar de responder a la pregunta de Querefonte, se embarca en una amanerada y pomposa disquisición sobre las artes en general, con antítesis y palabras reduplicadas. Querefonte había asociado experiencia y arte, al hablar de alguien *émpeiros* en un arte, y Polo sugiere que la *empeiría* es la que crea el arte. La relación entre experiencia y arte se examina en 462c y 501a. Por el estilo y la terminología, el pasaje se recorta netamente del contexto y puede tratarse de una parodia o de una cita de un escrito cuyo autor sería Polo. Un poco más adelante (462b-c), Sócrates menciona una obra de Polo. Por lo demás, Aristóteles, en *Metafísica*, I.981a, atribuye a Polo la frase "la experiencia ha creado el arte, y la falta de experiencia, el azar", pero la fuente de Aristóteles puede no haber sido una obra escrita de Polo, sino precisamente este pasaje del *Gorgias*. Lo más probable es que Platón no esté haciendo una cita literal, sino que remede caricaturescamente el estilo ampuloso de Polo. Véase Dodds (1959, p. 192) y Canto (1993, p. 314).

[16] El término *rhetoriké* aparece mencionado por primera vez en este pasaje del *Gorgias*, casi al mismo tiempo en que Isócrates emplea el término, igualmente nuevo, *rhetoreía*. Hay elementos importantes para creer que el término fue forjado por el propio Platón, dado su gusto por el empleo de neologismos con la terminación *iké*, que indica "arte de alguna cosa", como en el caso de *dialektiké*. Pero es también posible que Platón haya adoptado o adaptado un término que había comenzado a ser de

448e POLO: ¿Y eso por qué, Sócrates?

SÓCRATES: Porque, Polo, cuando Querefonte te pregunta en qué arte es versado Gorgias, haces el elogio[17] de su arte como si alguien la estuviera censurando, pero qué es esa arte no lo respondes.

5 POLO: ¿Acaso no respondí que era la más bella?

SÓCRATES: Sin duda alguna, pero nadie te preguntó qué cualidad tenía el arte de Gorgias, sino cuál era y con qué nombre había de llamarse a Gorgias.[18] Así como a las preguntas que antes te hi-

449a zo Querefonte respondiste bien y con brevedad, también ahora, de ese mismo modo, dinos cuál es ese arte y con qué nombre debemos llamar a Gorgias. Pero mejor, Gorgias, dinos tú mismo con qué nombre debemos llamarte y en razón de qué arte en la que eres versado.

---

uso corriente. Adviértase que Sócrates hace referencia aquí a *tèn kalouménen rhetorikén*, que puede significar "lo que se denomina retórica", o bien "lo que puede ser llamado retórica", sea con el fin de indicar que va a introducir un neologismo, sea en el sentido de "lo que la gente llama retórica". Walker (2000, pp. 34-5), teniendo en cuenta el contexto en el que aparece el término, se inclina por esta segunda posibilidad. En uno u otro caso, lo que Sócrates llama *rhetoriké* es algo muy semejante a la *rethoreía* de Isócrates, pero Platón emplea *rhetoriké* de un modo más sistemático y para favorecer su propia versión de la filosofía.

17 *Enkomiázeis*. El encomio era una de las formas propias de la retórica institucionalizada.

18 Es ésta una primera lección de lógica que Sócrates da a Polo: un juicio de valor no es una definición. Traduzco *poía tis* por "qué cualidad tenía" y *tís* por "cuál era". Sócrates está señalando explícitamente la distinción entre *tí* o *tís* ("qué") y *poîon* ("cuál"). Esta distinción y la insistencia en la prioridad epistémica de la pregunta por el *qué* respecto de la pregunta por el *cuál* o por el *cómo* aparecen reiteradamente en Platón (por ejemplo, en *Menón*, 71b). En este pasaje, el *tís* interesa en función del nombre que hay que dar al arte de Gorgias: si a quien profesa la medicina lo llamamos "médico", y a quien ejerce el arte de la pintura lo llamamos "pintor", tendremos que denominar a Gorgias en conformidad con el *tís* de su profesión.

GORGIAS: En la retórica,[19] Sócrates.

SÓCRATES: ¿Orador debemos llamarte entonces?

GORGIAS: Y uno bueno, por cierto, Sócrates, si quieres llamarme "lo que me jacto de ser", como dijo Homero.[20]

SÓCRATES: Sí que quiero.

GORGIAS: Llámame así, entonces.

SÓCRATES: ¿Y diremos, además, que eres capaz de hacer tales a otros?[21] 449b

GORGIAS: En verdad, eso al menos proclamo, no sólo aquí sino también en otras partes.

SÓCRATES: Entonces ¿consentirías acaso, Gorgias, en continuar tal como estamos dialogando ahora, preguntando y respondiendo alternadamente, y los largos discursos, como el que inició Polo, postergarlos para otro momento? Eso sí: lo que prometas, no dejes de cumplirlo, y consiente en responder con brevedad a lo que te pregunte.

GORGIAS: Hay, Sócrates, algunas respuestas que obligan a desarrollar discursos de cierta extensión; pese a ello, intentaré ser lo más breve posible. Porque también es ésta una de las cosas que sostengo: 449c

[19] Sócrates da por supuesto que Gorgias posee un conocimiento experto o un arte. Cuando Gorgias responde que se trata de la retórica, "arte" está sobreentendido. El término designa tanto el arte del orador que sabe cómo producir ciertos efectos en el auditorio como el arte del retórico que sabe cómo instruir a los otros para que puedan producir esos efectos en el auditorio. El doble significado de *rhétor* como "orador" y "maestro de retórica" podía no parecer extraño a los lectores de Platón. Véanse Dodds (1959, p. 194) e Irwin (1979, p. 113). Para conservar siempre el mismo término, en todos los casos traduzco *rhétor* por "orador".

[20] Homero, *Ilíada*, VI.211 y XIV.113.

[21] Sócrates está pensando en Gorgias como retórico, en el sentido de maestro de retórica. El supuesto de Sócrates es que cualquiera que posea verdaderamente un arte tiene que poder enseñarlo a otros, y Gorgias sostiene que puede hacerlo.

que nadie ha de decir lo mismo que yo con mayor brevedad.[22]

SÓCRATES: Es precisamente lo que necesitamos, Gorgias. Y hazme una presentación de eso mismo, de la brevedad en los discursos, y que los discursos extensos queden para otra ocasión.[23]

GORGIAS: Sí que lo haré, y dirás que no has oído a nadie que hable con mayor brevedad.

SÓCRATES: Adelante, pues. Afirmas, en efecto, que
449d eres versado en el arte retórica y que puedes hacer orador también a algún otro. Y la retórica, ¿de qué clase de realidades se ocupa?[24] Por ejemplo, el arte del tejido tiene que ver con la confección de vestidos, ¿no es cierto?

GORGIAS: Sí.

SÓCRATES: ¿Y no es cierto también que la música tiene que ver con la composición de melodías?

GORGIAS: Sí.

SÓCRATES: ¡Por Hera,[25] Gorgias, que admiro tus res-

[22] La misma pretensión de ser eximio tanto en la longitud como en la brevedad es atribuida a Protágoras, en *Protágoras*, 334e y 335b. Para los sofistas no eran, en realidad, dos métodos opuestos, sino dos modos de mostrar su adaptabilidad.

[23] Sócrates, irónicamente, pide a Gorgias que haga una presentación (*epídeixis*) de brevedad, que es precisamente lo que critica y contrasta con el dialogar. Aquí se contraponen *makrología* ("longitud en los discursos") y *brakhylogía* ("brevedad en los discursos").

[24] A la pregunta de Sócrates, que expresa la exigencia de delimitar un campo específico de competencias, Gorgias irá dando una serie de respuestas que no son las adecuadas.

[25] Hija de Crono y hermana y esposa de Zeus, la diosa Hera es una figura de suma importancia en el panteón griego. En el período clásico, el rasgo distintivo de Hera, en comparación con otras diosas, es su doble conexión con la realeza y el matrimonio. En varios lugares, particularmente en Atenas, se registran rituales en su honor conectados con un matrimonio sagrado; pero no es sólo la patrona de los matrimonios, sino que a menudo recibía el

puestas, porque contestas con toda la brevedad posible!

GORGIAS: Creo, por cierto, Sócrates, que lo estoy haciendo discretamente.

SÓCRATES: Tienes razón. Vamos, pues. Respóndeme así también, acerca de la retórica, de qué tipo de realidades es conocimiento.[26]

GORGIAS: De los discursos.[27] 449e

SÓCRATES: ¿De qué clase de discursos, Gorgias? ¿Acaso de aquellos que le hacen ver a los enfermos con qué régimen podrían sanar?

GORGIAS: No.

SÓCRATES: Entonces, la retórica no tiene que ver con todos los discursos.

GORGIAS: No, en efecto.

SÓCRATES: Pero sin duda hace a los hombres capaces 5 en el hablar.[28]

---

título de *Párthenos*, "doncella", y se la asociaba con ritos prenupciales. Olimpiodoro (4.3) hace una fantasiosa alegorización de este juramento de Sócrates. Los juramentos en la literatura antigua parecen evidenciar una respuesta emocional sincera o, como en este caso, sarcástica. Sócrates jura por el perro en 461b y 482b, y también pronuncia juramentos en 466c, 470e, 489e y 516d.

[26] *Epistéme*. El término puede traducirse también por "ciencia", en el sentido de un cuerpo sistemático de conocimientos, pero en este contexto parece mejor tomarlo en un sentido más laxo. Un poco más adelante, en esta misma conversación con Gorgias (454d ss.), Sócrates contrastará *epistéme* con *pístis*, "convicción".

[27] Esta primera respuesta dada por Gorgias, quien caracteriza a la retórica por su objeto, es demasiado amplia, pues, como mostrará Sócrates, se aplica a todas las artes y no sólo a la retórica. Gorgias no parece advertir la diferencia entre conocimiento y capacidad de hacer o de producir efectos. Para el deslizamiento entre los ejemplos del tejido y la música y la respuesta de Gorgias a propósito de la retórica, véase Plochmann-Robinson (1988, pp. 23-4).

[28] Si la retórica es un arte, hace a alguien capaz (*dynatós*), esto es, le da el poder o la capacidad (*dýnamis*, 447c) de hacer algo. Sócrates admite que la retórica concede algún poder o ca-

GORGIAS: Sí.

SÓCRATES: ¿Por tanto, también capaces de comprender[29] aquello de lo que hablan?

GORGIAS: ¿Y cómo no?

450a SÓCRATES: Y la medicina, de la que hablamos hace un momento, ¿acaso no hace capaces de hablar y de comprender a propósito de los enfermos?

GORGIAS: Forzosamente.

SÓCRATES: Entonces, también la medicina, al parecer, tiene que ver con discursos.

GORGIAS: Sí.

SÓCRATES: ¿Con los que se refieren a las enfermedades?

GORGIAS: Precisamente.

5 SÓCRATES: Por tanto, también la gimnástica tiene que ver con discursos, con los que se refieren a la buena o la mala condición de los cuerpos.

GORGIAS: Sin duda alguna.

SÓCRATES: Y otro tanto, Gorgias, ocurre, por cierto, en el caso de las demás artes. Cada una de ellas tiene que ver con discursos, aquellos relativos al

450b objeto del que cada una de ellas es arte.[30]

---

pacidad, aunque sugiere que es difícil de identificar. Un poco más adelante (466b), ya no lo admitirá.

[29] *Phroneîn.* Gorgias admite que cuando un retórico habla también sabe de qué está hablando y conoce el significado de las palabras. Pero con "comprender" Sócrates parece estar sugiriendo algo más: que el médico, por ejemplo, comprende la prescripción que está haciendo, en el sentido de que puede explicarla y justificarla, mientras que el lego no la comprende, aunque conozca el significado de las palabras.

[30] La debilidad de este argumento es evidente, y Gorgias enseguida (450b-c) protestará, aclarando que el discurso sólo secundariamente interesa en otras ramas del conocimiento, pero es esencial en la retórica. Sin embargo, Sócrates logra refutarlo. Una salida más provechosa de Gorgias habría sido sostener que la retórica tiene que ver con cómo hablar, más que con lo que se dice. A pesar de ello, es claro que la retórica de Gorgias no es

GORGIAS: Así parece.

SÓCRATES: Pero entonces, ¿por qué a las otras artes no las llamas "retóricas", ya que ellas tienen que ver con discursos, si es que llamas retórica a esa que tiene que ver con discursos?

GORGIAS: Porque, Sócrates, todo el conocimiento de todas las demás artes tiene que ver con operaciones manuales y otras actividades de ese tipo, mientras que el de la retórica nada tiene que ver con tal operación manual, sino que toda su actividad y su efectuación se producen por medio de discursos. Por tal motivo, yo estimo que la retórica tiene que ver con discursos, y afirmo que estoy en lo cierto cuando digo esto.[31]

SÓCRATES: Pero ¿estoy entendiendo bien qué clase de arte quieres llamarla? Quizás pueda saberlo con

---

sólo una cuestión de elementos formales del discurso, esto es, el desarrollo de un estilo refinado y persuasivo, sino que exige una considerable educación general en quien tendrá que persuadir sobre asuntos "importantes" (es decir, políticos). Es precisamente por eso que a Platón le interesa atacar a la retórica y probar su nulidad: la retórica se presenta como rival de la filosofía, tal como Platón la concibe, es decir, como el único sistema viable de lo que podríamos llamar "educación superior".

[31] Gorgias ofrece una segunda caracterización de la retórica, esta vez por su método: la retórica usa como instrumento los discursos. Para delimitar el campo de la retórica, Gorgias traza una diferencia entre aquellas artes en las que prevalece el hacer y aquellas otras en que prevalece el hablar. Véase Roochnik (1996, p. 274). Esta réplica es, sin duda, una imitación platónica, a la manera de Gorgias esta vez, cuyo estilo se caracteriza por el empleo de términos raros o rebuscados, tales como "operación manual" (*kheiroúrgema*) y "efectuación" (*kýrosis*), que Sócrates reemplaza luego por "ejercicio" (*ergasía*) y "efecto" (*tò kýros*). Olimpiodoro (4.9) señala que son palabras no usuales y conjetura que se trata de sicilianismos. En todo caso, son, sin duda, términos no coloquiales, que Platón emplea para remedar el vocabulario afectado de Gorgias. Sobre el estilo de Gorgias véase *Menón*, 76e, donde Sócrates dice a Menón, que responde a la manera de Gorgias, que se expresa de modo "trágico" y majestuoso.

mayor claridad. Responde, entonces: hay artes, ¿no es cierto?

GORGIAS: Sí.

SÓCRATES: Creo, por cierto, que en todas las artes lo principal es el ejercicio y ellas necesitan de muy escaso discurso, algunas incluso de ninguno, pues podrían desarrollar lo propio de su arte también en silencio, como por ejemplo la pintura, la escultura y otras muchas. Me parece que dices que son éstas las artes con las que, según afirmas, la retórica no tiene que ver.[32]

GORGIAS: De cierto muy bien lo entiendes, Sócrates.

SÓCRATES: Pero hay otras artes que todo lo llevan a cabo por medio del discurso y, por así decirlo, nada o muy poco necesitan de la acción, como la aritmética, el cálculo, la geometría, incluso el arte del juego de tablas,[33] y muchas otras artes, entre

[32] El discurso (*lógos*) del que aquí se trata debe comprenderse en el doble sentido de palabra y de actividad racional. Al poner pintura y escultura como ejemplo de aquellas artes que son principal o enteramente manuales y requieren de poco o ningún *lógos*, Platón está tomando en cuenta sólo la palabra expresada oralmente e ignorando la actividad intelectual del artista. La afirmación puede parecer chocante, pero tiene su explicación si se piensa que para Platón, como tal vez para la mayoría de los griegos, el arte representativo es casi exclusivamente una copia mecánica. Véase *Político*, 277c.

[33] *Petteutiké*. En *Fedro*, 274d aparece, en la lista de artes inventadas por el dios egipcio Teuth, la *petteía*, citada también en *Cármides*, 174b y en *República*, 333b. Se trata de un juego de tablas favorito en Atenas, similar al de damas. El tablero estaba dividido en treinta y seis casilleros y, sobre ellos, se movían piezas ovales; la línea del centro era llamada "línea sagrada", probablemente porque cuando se la cruzaba se entraba en terreno del contrincante. El elemento "discursivo" al que Platón hace referencia radicaría en la planificación de los movimientos. Cappelletti (1967, pp. 265-6), quien dedica a *petteutiké* una larga nota, traduce el término por "el arte de jugar al chaquete"; Calonge (2010) traduce por "las combinaciones en los juegos de azar", que parece demasiado genérico.

las cuales hay varias en las que los discursos son prácticamente tantos como las acciones; pero en la mayoría toda la actividad y el efecto se llevan a 450e
cabo enteramente por medio de discursos. Y una de éstas me parece que dices que es la retórica.

GORGIAS: Verdad es lo que dices.

SÓCRATES: Sin embargo, a ninguna de ellas creo que tú quieras llamarla retórica, aunque lo que dijiste 5
fue que es por medio de discursos que la retórica obtiene su efecto; y alguien podría replicar,[34] si quisiera meterse a hacer objeciones en el argumento: "¿Gorgias, tú llamas retórica a la aritmética?". Pero no creo que tú llames retórica a la aritmética ni a la geometría.

GORGIAS: Y con razón lo crees, Sócrates, y con toda 451a
justicia lo has replicado.

SÓCRATES: Vamos, pues, y tú completa ahora la respuesta a mi pregunta. Porque si la retórica es una de esas artes que se valen principalmente de la 5
palabra, y si hay muchas otras que hacen otro tanto, trata de decir sobre qué trata la retórica, cuyo efecto se logra por la palabra. Como si alguien me preguntase a propósito de alguna de las artes de las que ahora estuve hablando: "Sócrates, ¿qué es 451b
la aritmética?". Yo diría, como tú acabas de hacerlo, que es una de esas artes que tiene su efecto por medio de discursos. Y si volviera a preguntarme: "¿acerca de qué?", yo respondería que es acerca de lo par y de lo impar, sea cual fuere la cantidad de cada uno. Y si nuevamente me preguntara: "al 5

34 *Hypolábοi*: "replicar" y no "suponer", como vierten varios traductores, porque sigue una pregunta.

cálculo, ¿qué tipo de arte lo llamas?", diría que también es una de las artes que tienen todo su efecto por medio del dicurso. Y si nuevamente volviera a preguntarme: "¿acerca de qué?", diría,
451c como se dice en las propuestas en la asamblea popular, que en cuanto a lo demás es igual[35] la aritmética que el cálculo –pues es acerca de lo mismo, lo par y lo impar–, pero el cálculo difiere de la aritmética en la medida en que examina, respecto de lo par y lo impar, su valor numérico
5 propio y cómo están relacionados entre sí. Y si alguien preguntase qué es la astronomía, y yo le respondiese que ella todo su efecto lo logra por el discurso, si me dijese "los discursos de la astronomía, Sócrates, ¿acerca de qué son?", yo le respondería que, acerca del movimiento de los astros, del sol y de la luna, cuáles son sus velocidades respectivas.[36]

10 GORGIAS: En lo cierto estarías al decirlo, Sócrates.

451d SÓCRATES: Y ahora también tú, Gorgias. En efecto,

[35] Se trata de aquellos que presentan mociones escritas de enmienda de los decretos establecidos por el Consejo. Véase Woolsey (1854, p. 136). La expresión "en cuanto a lo demás es igual" era una frase hecha, empleada en los proyectos de enmienda para evitar una inútil repetición de todas las cláusulas que no se modificaban en los decretos enmendados. Véase Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 29.3.

[36] La aritmética (*arithmetiké*) es teoría de los números y se ocupa de los números abstraídos de todo cálculo, mientras que el cálculo (*logistiké*) tiene en cuenta las relaciones entre números y es la resolución práctica de problemas numéricos. Esta definición del cálculo aparece también en *Cármides*, 166a. La astronomía examina las velocidades relativas de los cuerpos celestes, y no sus velocidades absolutas. Platón no ha desarrollado aún la noción de una astronomía "pura", como teoría general de los cuerpos en movimiento, de entre los cuales los cuerpos celestes serían sólo un ejemplo. Véase también *República*, 528e ss.

la retórica está entre las artes que todo lo realizan por medio del discurso y que por él tienen su efecto, ¿no es así?

GORGIAS: Así es.

SÓCRATES: Pero dime entonces, ¿acerca de qué? ¿Cuál de las realidades es esa acerca de la que tratan los discursos de los que se vale la retórica?

GORGIAS: Los más importantes de los asuntos humanos, Sócrates, y los más excelsos.[37]

SÓCRATES: Pero, Gorgias, eso que dices es objeto de disputa y, por lo demás, nada claro. Creo, por cierto, que tú has oído en los simposios a hombres que cantan este escolio, en el que enumeran, cantando, que estar sano es lo mejor, lo segundo haber nacido bello, y lo tercero, como dice el poeta del escolio, tener riquezas bien habidas.[38]

[37] Tercera caracterización de la retórica que ofrece Gorgias, por su objeto, pero en lugar de especificar de qué objeto se trata, lo cualifica; como antes Polo, confunde el *qué* con el *cómo* o con el *cuál*.

[38] El escolio (*skólion*, que no debe confundirse con *skhólion*, nota o comentario marginal, también "escolio" en español) era una especie de canción de simposios, que debe de haber aparecido a fines del siglo VII a.C. Su origen no es claro y su forma fue cambiando con el tiempo (véase Lambin, G., *La chanson grecque dans l'antiquité*, Paris, CNRS, 1992, pp. 219-22). Este escolio al que Platón hace referencia en otros pasajes (*Menón*, 87e, *Eutidemo*, 279a, *Filebo*, 48d y *Leyes*, 631b-c y 661a-b) es atribuido por los escoliastas del *Gorgias* a Simónides (poeta griego lírico y elegíaco, famoso por sus epigramas funerarios, que vivió hacia 556-468 a.C.), o bien a Epicarmo (poeta cómico originario de Sicilia, que escribió a fines del siglo VI y comienzos del V a.C.). Este escolio es citado a menudo, como lo hace, por ejemplo, Ateneo (*c.* 200 d.C.), al final de su obra, y también Estobeo (s. VI d.C). El escolio completo dice: "Ser sano es lo mejor para un mortal varón; segundo, el haber nacido con bella naturaleza; tercero, tener riquezas bien habidas, y cuarto, ser joven con amigos". Haber nacido con bella naturaleza se refiere probablemente a la belleza física. Sócrates aquí no es específico y la pregunta acerca de qué es realmente bello (*kalón*) será después prominente en el

GORGIAS: Lo he oído, en efecto. Pero ¿a propósito de qué dices esto?

452a SÓCRATES: Porque si en este momento comparecieran ante ti los artífices[39] de esas cosas que alaba quien compuso el escolio: médico, maestro de gimnasia y hombre de negocios, y dijese en primer lugar el médico: "Sócrates, Gorgias te está engañando,
5 pues el arte que tiene que ver con el mayor bien para el hombre no es la suya, sino la mía". Y si yo le preguntara: "Tú ¿por ser qué, dices esas cosas?", quizás me respondería que porque es médico. "¿Qué dices, entonces? ¿Acaso la obra de tu arte es el mayor bien?". "¿Y cómo no, Sócrates –diría
452b tal vez–, si es la salud? ¿Qué mayor bien que la salud hay para los hombres?". Y si a su vez, después de éste, el maestro de gimnasia dijera: "Mucho me sorprendería, Sócrates, si Gorgias pudiera demostrarte que el mayor bien es el que procura su arte y no la mía", yo le diría a mi vez a él: "¿Y tú qué
5 eres, buen hombre, y en qué consiste tu obra?". "Maestro de gimnasia –diría– y la obra de mi arte es hacer a los hombres bellos y fuertes de cuerpo". Y después del maestro de gimnasia, el hombre de negocios, según creo yo con total desprecio hacia

diálogo. Adviértase que Platón omite el cuarto ítem del escolio, seguramente porque no tiene que ver con ningún arte. Los versos reflejan la opinión griega aristocrática. Al referirse al "poeta del escolio", Platón seguramente no conoce el nombre del autor. La atribución a Simónides se halla en Clemente de Alejandría (*c.* 150-215 d.C.) y otras fuentes tardías, que seguramente no estaban mejor informadas que los escritores áticos.

39 *Demiourgoí*. *Demiourgós* es el que posee algún tipo de habilidad o destreza profesional, sea manual o intelectual, en contraste con un *idiótes*, con un simple particular; puede ser un pintor, un carpintero, un arquitecto, un armador de naves, etc. Véase 503e.

los otros, diría: "Observa, en verdad, Sócrates, si se te presenta en Gorgias o en cualquier otro algún bien mayor que la riqueza". Y entonces le diríamos: "¿Qué es eso? ¿Acaso tú eres artífice de ella?". Él asentiría. "¿Por ser qué?". "Hombre de negocios", diría. "¿Y entonces? ¿Juzgas tú que el más grande bien es para los hombres la riqueza?", le diríamos. "¿Y cómo no?", contestaría él. "Y sin embargo, al menos nuestro Gorgias lo discute, ya que sostiene que es su arte la causante del mayor bien y no la tuya", diríamos nosotros. Está claro, entonces, que después de esto él preguntaría: "¿Y en qué consiste ese bien? Que responda Gorgias". Vamos pues, Gorgias, considerando que eres interpelado tanto por esos individuos como por mí, responde en qué consiste eso que dices que es el mayor bien para los hombres y del que tú dices ser artífice.

GORGIAS: Lo que es, Sócrates, en verdad el mayor bien y causa, al mismo tiempo, de la libertad para los hombres mismos, y causa también del gobierno que cada uno en la propia ciudad ejerce sobre los demás.[40]

[40] Traduzco *aitía*, como se lo hace habitualmente, por "causa", pero el término debe entenderse con el significado de ser responsable de algo, con connotación moral. "Libertad" traduce *eleuthería*, que probablemente incluye no sólo el estatuto legal del ciudadano libre por oposición al esclavo, sino también el vivir como un hombre libre, no dependiente del poder o la buena voluntad de los demás. Véase Irwin (1979, p. 116). Esta concepción probablemente haya sido del Gorgias histórico. Véase *Menón*, 73c-d, donde la virtud se caracteriza como capacidad de gobierno. En este punto de la conversación se introduce el tema del poder, que luego será central en el diálogo. Sobre la ambigüedad de esta respuesta de Gorgias, véase Benardete (1991, p. 17) y Stauffer (2006, pp. 25-7).

SÓCRATES: ¿Qué quieres decir con eso?

452e GORGIAS: Yo, al menos, el ser capaz de persuadir con discursos tanto a los jueces en el Tribunal, a los consejeros en el Consejo y a los asambleístas en la Asamblea y en toda otra reunión, cualquiera sea, de carácter político.[41] Y si dispones de tal poder, harás del médico tu esclavo y del maestro de gimnasia tu esclavo. En cuanto a ese hombre de negocios, resultará que hace el dinero para otros y no para sí mismo, sino para ti, que tienes el poder de hablar y de persuadir a la multitud.

SÓCRATES: Me parece que ahora, Gorgias, has mos-

453a trado del modo más aproximado qué tipo de arte consideras que es la retórica, y, si lo entendí, dices que la retórica es artífice de persuasión, y que toda su práctica se encamina a ese fin y eso es lo fundamental en ella. ¿O puedes decir que el poder de la retórica se extiende más allá del producir persuasión en el alma de los que escuchan?[42]

[41] Son las tres instancias de la *pólis* que, accesibles a un gran número de ciudadanos, constituían los pilares de la democracia ateniense y eran los lugares del ejercicio privilegiado de la retórica. Durante el siglo v a.C., la casi totalidad de la justicia estaba en manos del pueblo. El Consejo (*boulé*) y la Asamblea (*ekklesía*) eran los órganos políticos esenciales. La Asamblea reunía a todos los ciudadanos con derechos cívicos, que podían tomar la palabra, y era el verdadero órgano de decisión. Decidía sobre guerra y paz y sobre expediciones, nombraba embajadores, examinaba el desempeño de los magistrados y se ocupaba de todo asunto concerniente a la seguridad del Estado. El Consejo preparaba las deliberaciones de la Asamblea, se ocupaba de asuntos de diplomacia y, junto con la Asamblea, del juicio de los magistrados. El Tribunal (*dikastérion*) estaba formado por quinientos jueces, repartidos en diez tribunales, por los que pasaban la mayor parte de los crímenes y delitos, pero no hechos de sangre, que correspondían al Areópago, ni delitos menores, competencia de los jueces de los pequeños demos.

[42] Cuarta caracterización de la retórica, como artífice de

GORGIAS: De ningún modo, Sócrates, sino que me parece que la defines satisfactoriamente;[43] pues es esto lo fundamental en ella.

SÓCRATES: Escucha, Gorgias. Yo sé bien –yo mismo estoy persuadido–[44] que si hay alguien que, dialo- 453b
gando con otro, quiere saber sobre qué trata exactamente la conversación, yo soy uno de ellos. Y estimo que también tú.

GORGIAS: ¿Y a qué viene eso, Sócrates?

SÓCRATES: Te lo diré ahora. Esa persuasión producida 5
por la retórica, de la que tú hablas, en qué consiste y acerca de qué clase de cosas trata, ten bien presente que no lo sé con claridad, pero sospecho que creo cuál es ésa de la que hablas y acerca de qué cosas trata. Sin embargo, no por ello dejaré de preguntarte en qué consiste, según dices, la

---

persuasión, que, como Sócrates muestra enseguida, es demasiado amplia, porque hay otras artes que son también artífices de persuasión. Irwin (1979, p. 118) piensa que esta descripción de la retórica puede remontarse a Gorgias. Dodds (1959, p. 203), en cambio, cree que se trata de una personificación típicamente platónica o socrática. La expresión, que se hizo famosa, es de Platón y no hay razones para atribuir su paternidad a Gorgias, ni a los primeros retóricos, Córax y Tisias, sicilianos precursores de Gorgias. Véase Canto (1993, p. 317). Benardete (1999, p. 6) hace notar que el término *peithó* aparece diecinueve veces en la sección correspondiente a la conversación entre Sócrates y Gorgias y nunca después. "Persuasión" está tomado aquí en sentido pasivo, como el producto de la actividad desarrollada por la retórica. En *Fedro*, 261a-c y en *Filebo*, 58a-b, se dice que Gorgias sostenía que la retórica es la mejor de las artes porque cautiva logrando aceptación voluntaria, y no por la fuerza.

[43] Gorgias piensa, erróneamente, que se ha llegado a completar la definición.

[44] Ironía de Sócrates, que se persuade a sí mismo. Según Dodds (1959, pp. 203-4), un pasaje como éste muestra que Sócrates está interesado sobre todo en el descubrimiento de la verdad y que la refutación del interlocutor es sólo incidental. Contra Dodds, véase Beversluis (2000, p. 295).

453c persuasión producida por la retórica y acerca de qué cosas trata. Pero ¿con qué fin, si yo lo sospecho, he de preguntarte, en lugar de decirlo yo mismo? No es por ti, sino por el argumento, para que progrese de modo tal que se nos vuelva perfectamente evidente aquello sobre lo que estamos hablando. Fíjate, pues, si te parece que estoy interrogándote de modo justo. Como si, al preguntarte qué clase de pintor es Zeuxis, si tú me dijeras que es el que pinta seres vivos, ¿no sería justo que te preguntara qué tipo de seres vivos pinta y dónde?[45]

GORGIAS: Sin duda alguna.

453d SÓCRATES: ¿Acaso es porque también hay otros pintores que pintan muchos otros seres vivos?

GORGIAS: Sí.

SÓCRATES: Pero si ningún otro más que Zeuxis pintara, ¿te estaría respondiendo bien?

GORGIAS: ¿Y por qué no?

SÓCRATES: Vamos ya, y dime acerca de la retórica: ¿te parece que la retórica es la única que produce

[45] Zeuxis era el pintor más famoso de fines del siglo v a.C., del sur de Italia. Aristófanes (*Acarnienses*, 992) se refiere a su pintura de Eros. Célebre por la originalidad de sus temas, parece haber preferido las composiciones pequeñas a los grandes murales. No ha subsistido ninguna de sus pinturas. Sócrates lo describe aquí como *zográphon*, término que debe entenderse con el significado estricto de pintor de animales y de figuras animadas. El sentido de la segunda pregunta de Sócrates –"¿dónde?"– es dudoso, pero probablemente tiene un significado local, dado que en Grecia se identificaba a un pintor como autor de la decoración de tal o cual lugar. Arieti-Barrus (2007, p. 35) piensan, en cambio, que el "dónde" hace referencia a la superficie sobre la que se ejecuta la pintura. Para diferentes interpretaciones que se han propuesto sobre este punto, véanse Woolsey (1854, pp. 140-1) y Dodds (1959, p. 204).

persuasión, o también otras artes? Lo digo por este motivo: quien enseña, sea el asunto que sea, ¿persuade acerca de lo que enseña, o no?

GORGIAS: Sin duda, Sócrates, persuade, y mucho más que cualquier otro.

SÓCRATES: Regresemos, entonces, a las mismas artes, de las que hace un momento hablábamos. ¿No nos enseña la aritmética, así como lo hace el maestro de aritmética, todo lo que pertenece al número? 453e

GORGIAS: Sin duda alguna.

SÓCRATES: ¿Y, por lo tanto, también persuade?

GORGIAS: Sí.

SÓCRATES: ¿Artífice de persuasión, entonces, es también la aritmética?

GORGIAS: Eso parece.

SÓCRATES: Así pues, si alguien nos preguntara qué clase de persuasión y acerca de qué, le responderíamos seguramente que se trata de una persuasión didáctica acerca de la serie entera de los números pares e impares. Y a propósito de todas las otras artes de las que ahora hablábamos, podremos demostrar que ellas son artífices de persuasión y en qué consisten y sobre qué tratan. ¿O no? 454a

GORGIAS: Sí.

SÓCRATES: Así pues, la retórica no es la única artífice de persuasión.

GORGIAS: Es cierto lo que dices.

SÓCRATES: Puesto que ella no es la única que lleva a cabo esta obra, sino que también las demás lo hacen, tendríamos derecho, tal como en el caso del pintor, a preguntar nuevamente a nuestro interlocutor: ¿Qué clase de persuasión, y persuasión

acerca de qué, es la propia del arte retórica? ¿No
454b te parece que es justo volver a preguntar?

GORGIAS: A mí, al menos, me lo parece.

SÓCRATES: Respóndeme entonces, Gorgias, puesto que también a ti te parece justo.

5 GORGIAS: Y bien, Sócrates, yo me refiero a esa persuasión que tiene lugar en los tribunales y en las demás reuniones multitudinarias,[46] como también decíamos hace poco,[47] y acerca de todas aquellas cosas que son justas y también las injustas.[48]

SÓCRATES: Ya sospechaba yo, Gorgias, que ésa era la persuasión a la que ibas a referirte y ése el tipo de cuestiones sobre las que trata. Pero para que no
10 te extrañes si dentro de un momento te pregunto alguna otra cosa por el estilo que parece evidente,
454c e insisto en ello –pues, como dije,[49] te interrogo para que la discusión pueda proseguir y llegar a buen término–, y no lo hago por ti,[50] sino para

[46] *Ókhlos*, término que designa a una reunión de ciudadanos, sea judicial, legislativa o política. En general tiene en Platón un tinte despectivo, referido a la masividad. Véase Dodds (1959, p. 205). Como se verá en el desarrollo de su argumento (hasta 459c), Sócrates desplaza el sentido del término *ókhlos*, usado corrientemente para designar a un conjunto de personas reunidas en una asamblea, y lo emplea con el significado peyorativo de "muchedumbre", entendida como los que no saben, los ignorantes. Es éste un ejemplo de cómo Sócrates refuta a veces a sus interlocutores usando términos corrientes, pero despojándolos de su significado habitual para investirlo de un sentido diferente. Véase Beversluis (2000, pp. 302-3).

[47] 452e ss.

[48] Quinta caracterización de la retórica ofrecida por Gorgias, que pone a la vida política como el campo característico de la retórica.

[49] 453c.

[50] *Soû héneka*. Dodds (1959, p. 206) traduce por "no por animosidad personal".

que no nos habituemos a presumir lo que se quiere decir y a robarnos las palabras uno al otro, y para que tú puedas proceder, si lo quieres, hasta la conclusión siguiendo tu punto de vista.[51]

GORGIAS: Me parece correcto tu modo de proceder, Sócrates.

SÓCRATES: Vamos, pues, y examinemos lo siguiente: ¿hay algo a lo que llamas "haber aprendido"?

GORGIAS: Así es.

SÓCRATES: ¿Y también algo a lo que llamas "haber sido convencido"?

GORGIAS: Sí, por cierto. 454d

SÓCRATES: Entonces, ¿te parece que son lo mismo haber aprendido y tener una convicción, y que son lo mismo saber y convicción, o bien que son diferentes?

GORGIAS: Yo al menos, Sócrates, creo que son diferentes.

SÓCRATES: Lo piensas bien. Y lo verás a partir de lo siguiente. Pues, si alguien te preguntara: "¿Hay acaso, Gorgias, una convicción falsa y una verdadera?", responderías afirmativamente, según yo creo.

GORGIAS: Sí.

SÓCRATES: ¿Y qué? ¿Hay un conocimiento falso y uno verdadero?

GORGIAS: De ningún modo.

SÓCRATES: Es evidente, entonces, que no son lo mismo.

[51] Esta parrafada, algo anacolútica (la cláusula "para que no te extrañes..." depende de un "te explicaré" tácito), refleja la actitud un poco avergonzada y de disculpa de Sócrates frente a un personaje distinguido como Gorgias. Una disculpa similar aparece en *Hipias menor*, 364c.

GORGIAS: Es cierto lo que dices.

454e SÓCRATES: Pero, sin embargo, los que han aprendido están persuadidos y también lo están los que tienen una convicción.

GORGIAS: Así es.

SÓCRATES: ¿Quieres, entonces, que establezcamos dos clases de persuasión: la que procura convicción sin saber y la que procura conocimiento?[52]

5 GORGIAS: Sí, sin duda.

SÓCRATES: ¿Cuál de ellas es, entonces, la persuasión que procura la retórica en los tribunales y en las demás reuniones públicas acerca de las cosas que son justas y de las injustas? ¿Es aquella gracias a la cual se produce una convicción sin saber, o aquella gracias a la cual se produce un saber?

GORGIAS: Es bien evidente, Sócrates, que es aquella gracias a la cual se produce una convicción.

SÓCRATES: La retórica, entonces, al parecer, es artífice

455a de persuasión convincente, pero no de una persuasión didáctica acerca de lo justo y de lo injusto.[53]

GORGIAS: Sí.[54]

SÓCRATES: Así pues, el orador no es alguien que pro-

[52] Sobre esta sección del diálogo, véase la Introducción.

[53] La distinción reaparece en *Político*, 304c, donde el extranjero de Elea define a la retórica como la que tiene "el poder de persuadir a la muchedumbre y a la masa a través de la narración de historias (*dià mythologías*), pero no a través de una enseñanza (*dià didakhês*)".

[54] Sexta y última caracterización de la retórica, por su forma y por su contenido, que, esta vez, Gorgias se ve forzado a aceptar: la retórica es productora de persuasión que involucra convicción, pero no conocimiento sobre lo justo y lo injusto. Desde el punto de vista de Sócrates, forma y contenido son, en esta caracterización, incompatibles: hay una contradicción interna, que Sócrates se encarga enseguida de explotar. Más allá de eso, esta sección y la que viene a continuación preparan el terreno para el subsiguiente ataque de Platón a la democracia ateniense.

porcione una enseñanza en los tribunales y en las demás reuniones multitudinarias acerca de las cosas justas y de las injustas, sino que es sólo convincente. Pues sin duda no podría a tal multitud en poco tiempo enseñarle asuntos tan importantes.[55]

GORGIAS: No, por cierto.

SÓCRATES: Vamos, pues, y fijémonos qué es lo que estamos diciendo acerca de la retórica. Porque ni siquiera yo soy capaz de comprender cabalmente lo que digo. Cuando se reúne en la ciudad una asamblea para la elección de médicos,[56] o de armadores, o de cualquier otro tipo de profesionales,[57] ¿no es cierto que no va a ser el orador quien aconseje sobre eso? Pues es evidente que en cada elección debe elegirse a quien sea el más hábil

455b

[55] Se trata de una alusión a la habitual limitación del uso de los discursos públicos por medio de la clepsidra, o reloj de agua; de allí la dificultad de poder presentar pruebas efectivas en un tiempo limitado de modo tan artificial. Como señala Dodds (1959, p. 205), de las tres ramas de la retórica –forense, deliberativa y epidíctica– aquí sólo parece tomarse en consideración la forense, de ahí la referencia a la limitación de los discursos (véase *Teeteto*, 201a). Pero hay aquí también una crítica implícita a los procedimientos de la democracia, que premian la capacidad de obtener rápidos resultados reemplazando las pruebas por una sugestión masiva.

[56] La medicina, como algunas otras artes, podía ejercerse en Atenas y en otras ciudades bajo una doble modalidad: pública y privada. Los médicos que actuaban para el Estado eran pagados posiblemente con fondos públicos y no recibían honorarios de los pacientes a los que asistían. Era la Asamblea quien los designaba y fijaba su remuneración, y los candidatos, para ser elegidos, debían presentar sus antecedentes, que incluían habitualmente una exitosa experiencia en la práctica privada. Véase, más adelante, 514d-e, y Jenofonte, *Memorables*, IV.2.5. No se sabe a ciencia cierta de qué modo los médicos públicos ejercían la profesión.

[57] Véase nota 39.

en el arte.[58] Y cuando se trate de la construcción de murallas o del equipamiento de puertos o de arsenales, tampoco será él el que aconseje, sino los arquitectos. Ni tampoco cuando el consejo se requiera para la elección de generales o para alguna disposición de tropas contra el enemigo
455c o para la ocupación de algún territorio, sino que serán los técnicos en estrategia los que en esa ocasión darán su consejo, pero no los oradores. ¿O qué dices, Gorgias, sobre tales casos? Pues, ya que afirmaste que tú mismo eres orador y haces
5 oradores a otros, está muy bien averiguar de ti mismo lo que concierne a tu arte. Y considera que yo estoy ahora promoviendo tus propios intereses, pues quizá se dé el caso de que alguno de los que están adentro[59] quiera hacerse discípulo tuyo; advierto que hay algunos, pero a lo mejor son muchos, que tal vez sientan vergüenza de in-
455d terrogarte. Así pues, ten en cuenta que cuando sea yo quien te interrogue, también ellos te estarán interrogando. ¿Qué obtendremos, Gorgias, si te frecuentamos? ¿Sobre qué asuntos seremos capaces de prestar consejo a la ciudad? ¿Sólo sobre lo justo y lo injusto, o también sobre las cosas que
5 Sócrates mencionaba hace poco? Trata, entonces, de responderles.

[58] Está implícito que para elegir al más hábil en el arte se requiere algún conocimiento en esa arte.

[59] Se trata de quienes habían asistido a la presentación de Gorgias, anterior a la llegada de Sócrates y Querefonte. No debe entenderse esta frase como si indicara que Sócrates está aún afuera, porque en 458b se dice, de esas mismas personas, que estaban presentes, lo cual significa que habían estado escuchando la conversación.

GORGIAS: Es por ti, Sócrates, que trataré de poner claramente al descubierto todo el poder de la retórica.[60] Pues tú mismo has mostrado muy bien el camino. En efecto, sin duda sabes que estos arsenales, estas murallas de Atenas y el equipamiento 455e
de los puertos nacieron gracias a los consejos de Temístocles, y algunos gracias a los de Pericles, pero no gracias a los de los especialistas.[61]

SÓCRATES: Eso se dice, Gorgias, acerca de Temístocles. Y yo personalmente oí a Pericles cuando nos 5
aconsejaba acerca de la muralla intermedia.[62]

[60] "Poder" es uno de los términos claves del diálogo. Más adelante, en 466b ss., Sócrates pondrá en tela de juicio que el orador efectivamente ejerza poder.

[61] Las fortificaciones de Atenas y las del Pireo fueron construidas por iniciativa de Temístocles, después de las Guerras Médicas. Entre 461 y 456 a.C. se construyeron dos muros, que ligaban Atenas al Pireo y al puerto de Falero, cuya función era impedir que Atenas quedara cortada del mar en caso de guerra. Más tarde, a instancias de Pericles y en fecha incierta, se construyó la muralla intermedia, paralela al muro del Pireo, que formaba un corredor protegido desde el Pireo a Atenas. Sobre Temístocles y Pericles, véase la nota siguiente.

[62] Temístocles, célebre hombre de Estado ateniense, fue elegido arconte en 493 a.C. y estratego de su tribu en 490 a.C. En 480 a.C., como comandante de la flota, venció a Jerjes en la batalla de Salamina. Un año después fue enviado a Esparta, mientras que Atenas levantaba sus muros y fortificaba el Pireo. En los años siguientes perdió toda influencia, cuando se impuso Cimón, jefe del partido aristocrático, y acabó en el ostracismo, retirándose a Argos en 471 a.C. Acusado por Esparta de fomentar, junto con Pausanias, un golpe de Estado apoyado por los persas, los atenienses lo juzgaron y confiscaron sus bienes. Huyó a Asia y acabó refugiándose en la corte de Artajerjes, quien lo colmó de honores y lo nombró gobernador de Magnesia, donde habría muerto de enfermedad, o se habría suicidado, en 459 a.C. Pericles (495-429 a.C.) fue el más célebre de los políticos atenienses y dio su nombre al siglo v a.C., el más brillante de la cultura griega. Aunque de familia aristocrática, fue un partidario de la democracia radical. Tras la muerte de Efialtes y el ostracismo de Cimón, en 461 a.C., se convirtió en el hombre más influyente de Atenas y fue hasta su muerte el líder indiscutido. En 451 a.C.,

456a GORGIAS: Y cuando se trata de alguna elección de esas personas de las que tú hablabas, Sócrates, verás que los oradores son los que dan consejos y hacen triunfar su punto de vista sobre esos asuntos.[63]

SÓCRATES: Porque esto me admira, Gorgias, es que hace rato te estoy preguntando cuál es exactamente el poder de la retórica. Pues, vista de este modo, su grandeza se me aparece como una maravilla.

GORGIAS: Si supieras todo, Sócrates, verías que, por así decirlo, reúne todos los poderes y los tiene
456b bajo su control. Y voy a darte una importante prueba de ello.[64] A menudo, al menos en mi caso, al ir a visitar, acompañando a mi hermano y a otros médicos, a alguno de esos enfermos que no accedía a beber una medicina o a dejarse sangrar o quemar por el médico, aunque el médico no pudo persuadirlo, yo lo persuadí, no con otra arte más que con la retórica.[65] Y así sostengo que

---

por iniciativa suya se restringió la ciudadanía a aquellos nacidos de padre y madre atenienses. A partir de entonces dominó la vida política de Atenas y fue elegido estratego quince veces seguidas. Bajo su dirección Atenas adoptó una política imperialista. Murió víctima de la peste que asoló a Atenas al comienzo de la Guerra del Peloponeso, iniciada en 431 a.C. Hombre de fuerte personalidad, severo y reservado, fue un elocuente orador. Frecuentó a intelectuales y hombres cultivados de su tiempo, filósofos y artistas, entre ellos Heródoto, Anaxágoras, Fidias y Sófocles.

63 La afirmación de Gorgias tiene un núcleo de verdad: en efecto, en la democracia griega un orador hábil podía, en ocasiones, ejercer una influencia desproporcionada y peligrosa.

64 El alarde que hace Gorgias a propósito del éxito que obtiene el retórico cuando compite con otros expertos será críticamente examinado por Sócrates en varias ocasiones a lo largo del diálogo (459c, 464c-d y 521e-522c).

65 El sangrado y el quemado (cauterización) eran los dos horrores de la cirugía pre-anestesia, que llevaban a muchos pacientes a resistirse al tratamiento. Platón piensa que un buen médico debería persuadir a su paciente de dejarse tratar, explicándole

si, llegados a una ciudad, la que tú quieras, a un médico y un orador les fuera preciso disputar con discursos en la Asamblea o en alguna otra reunión acerca de cuál de los dos debería ser elegido como médico, para nada se luciría el médico, 456c
sino que sería elegido el que tiene la capacidad de hablar, si quisiese. Y si tuviera que competir con cualquier otro profesional,[66] el retórico persuadiría de que lo eligieran a él más que a cualquier otro. Pues nada hay sobre lo cual el orador no pueda hablar ante la multitud más per- 5
suasivamente que cualquier otro. Así pues, tan grande y tal es el poder de su arte. Es preciso entonces, Sócrates, servirse de la retórica como de todo otro tipo de combate.[67] Las demás clases de 456d
combate, en efecto, no deben emplearse contra cualquier individuo: si se ha aprendido el pugilato, el pancracio[68] y la lucha con armas, de modo de superar tanto a amigos como a enemigos, no por ello habrá que golpear, herir y matar a los 5
amigos. Ni tampoco, por Zeus, si alguien que

---

la naturaleza y las causas de su enfermedad y la base racional del tratamiento indicado. En *Leyes*, 720d y 857c-d, caracteriza al médico libre, diferenciándolo del médico esclavo, porque el libre actúa precisamente de ese modo. La idea de la comparación entre retórico y médico se remonta al Gorgias histórico, quien sostiene que la oratoria es al alma lo que las drogas son al cuerpo (*Encomio de Helena*, 14). Sócrates explicará luego (464b ss.) cuál es la verdadera relación entre esas dos disciplinas.

66 *Demiourgós* aquí no tiene el significado de "artesano".

67 *Agonía*, destreza competitiva. Gorgias compara los agones de las cortes con las competiciones en boxeo, lucha y en los Juegos, y anticipa una objeción: la posibilidad de hacer mal uso de cualquier arte, y no sólo de la retórica.

68 El pancracio era una combinación brutal de lucha libre y boxeo, en que estaba autorizado todo tipo de golpes, como patadas en el estómago del contrincante o quebradura de huesos.

ha frecuentado la palestra, tiene buen cuerpo y se ha hecho boxeador golpea luego al padre, a la madre o a cualquier otro de sus familiares o de
456e sus amigos, no por ello se reprobará a los maestros de gimnasia y a quienes enseñan a luchar con armas, ni se los expulsará de las ciudades. Porque ellos transmitieron su arte para que los demás se sirvieran de ella con rectitud contra los enemigos y contra los injustos, para defenderse y
457a no para agredir. Pero los discípulos, trastrocando tal finalidad, hacen uso de su fuerza y de su arte de un modo que no es correcto. Es así que no son los maestros los malvados, ni el arte es responsable ni malvada por este motivo, sino, creo, quienes no se sirven de ella correctamente. Sin duda, el mismo argumento se aplica también a
5 la retórica. En efecto, el retórico posee la capacidad de hablar frente a cualquiera y acerca de todo, de modo que es más persuasivo ante las
457b multitudes acerca de –para decirlo brevemente– lo que se le dé la gana. Pero no es ésa una razón para quitarles la reputación a los médicos –sólo porque tienen el poder de hacerlo–, ni tampoco a los de otras profesiones, sino que la retórica
5 debe emplearse legítimamente, como los demás medios de combate. Y si alguien, según creo, tras convertirse en orador, valiéndose del poder y del arte de la retórica comete injusticias, no por ello habrá que inculpar ni expulsar de las ciudades a
457c quien se la ha enseñado. Pues éste ha transmitido su arte para que de ella se hiciera un uso legítimo, y aquél, en cambio, se ha servido de ella de modo

inverso. Así pues, a quien no se ha servido rectamente de su arte habrá que odiarlo, expulsarlo y condenarlo a muerte, pero no a quien se la ha enseñado.[69]

SÓCRATES: Creo, Gorgias, que tú también tienes la experiencia de múltiples discusiones y que en 5
ellas has advertido lo siguiente: que a los interlocutores no les es fácil definir los temas sobre los que intentan dialogar, ni concluir la conversación
tras aprender y enseñarse entre ellos, sino que, si 457d
ocurre que están en desacuerdo sobre algo y uno afirma que el otro está errado o no se expresa con claridad, se irritan y ambos piensan que el otro habla actuando de mala fe, con ánimo de disputa
y sin tratar de examinar el tema propuesto en la 5
discusión. Y algunos hasta acaban separándose de modo lamentable, después de insultarse y de haber dicho y oído ofensas tales que hasta los presentes se indignan consigo mismos por haberse
prestado a escuchar a tales individuos. Pero ¿por 457e
qué te estoy diciendo todo esto? Porque me parece que ahora tú no eres consecuente en lo que dices, ni ello concuerda con lo que afirmaste al principio sobre la retórica. Sin embargo, temo refutarte, pues no vaya a ser que supongas que
hablo, no por deseo de poner en claro el asunto, 5
sino con ánimo beligerante contra ti. Entonces, si 458a
tú eres el mismo tipo de persona que yo, con gus-

[69] Que la retórica es, como las demás artes, moralmente neutra, era probablemente lo que pensaba el Gorgias histórico, quien no pretendía enseñar la *areté* o virtud (*Menón*, 95c) y reconocía que la retórica podía ser mal empleada (Gorgias, *Encomio de Helena*, 14).

to te interrogaré; si no, lo dejaré caer. ¿Qué tipo de persona soy yo? Soy de los que se prestan con gusto a que se les refute si dicen algo que no es verdad, y de los que con gusto refutan si alguien no dijera la verdad, pero alguien a quien ser refutado no le place menos que refutar; pienso, en efecto, que esto es un bien mayor, en la medida en que librarse del peor de los males es un bien mayor que el liberar a otro. Porque creo que para un hombre no hay un mal tan grande como el tener una opinión falsa acerca de las cuestiones de las que ahora precisamente estamos hablando. Así pues, si dices que tú también eres de ese tipo de persona, seguiremos dialogando; pero si crees que es preciso dejar aquí, dejémoslo ya mismo y demos por acabada la conversación.[70]

GORGIAS: Pero te digo que también yo soy, Sócrates, el tipo de persona que tú has descripto. Sin embargo, quizás habría que considerar además el interés de los que están presentes. Porque, ya mucho antes de que ustedes llegaran, yo había hecho una larga presentación ante ellos, y tal vez ahora nos extendamos demasiado, si dialogamos.[71] Hay que tomar en cuenta, entonces, qué piensan, no sea que estemos reteniendo a alguno que quiera hacer otra cosa.

[70] Este discurso podría valer como una defensa de la dialéctica socrática, que exige condescendencia mutua por parte de los interlocutores, voluntad de hallar la verdad y rechazo de toda discusión cuyo fin sea vencer al adversario por cualquier medio.

[71] Nuevamente aparece aquí el contraste establecido al comienzo por Sócrates, entre dos modalidades discursivas: la presentación monológica (*epídexis*) y la conversación dialógica (*dialégein*).

QUEREFONTE: Ustedes mismos pueden oír, Gorgias y Sócrates, el bullicio[72] que causan esos hombres que están deseosos de escucharlos, si ustedes dos tienen algo que decir. En lo que a mí toca, es de esperar que no se me presente una ocupación tan importante que me obligue a desistir de escuchar conversaciones de tal calidad y argumentos tan bien expuestos para dar prioridad a otros asuntos.[73]

CALICLES: ¡Por los dioses, Querefonte! También yo 458d
he estado presente ya en muchas conversaciones y no sé si alguna vez me he sentido más complacido que en este momento; de modo que, a mí, aunque quisieran dialogar el día entero, me darían mucho gusto.[74]

SÓCRATES: Yo, por mi parte, Calicles, no tengo nada 5
en contra, si Gorgias lo acepta.

GORGIAS: Sería una vergüenza, Sócrates, si después de todo esto fuera yo quien no aceptase, ya que me

[72] Traduzco *thórybos* por "bullicio". Según Dodds (1959, p. 215), el término significa aquí "aplausos"; véase *Protágoras* 339d10, donde la interpretación de Protágoras del poema de Simónides evoca *thórybon kaì épainon*, "aplausos y elogios". He preferido la traducción más neutra, "bullicio", porque la misma palabra puede designar también un ruido o murmullo de desaprobación, como el producido ante ciertas afirmaciones que hace Sócrates en su juicio (*Apología*, 17d, 20e, 21a, 27b y 30c).

[73] Querefonte no se muestra particularmente cortés al intervenir aquí, ya que es uno de los que ha llegado tarde, aunque el hecho de ser amante de las discusiones y amigo de Gorgias mitiga un poco su interrupción. Calicles, al reafirmar lo que Querefonte dice, da muestras de gentileza.

[74] Calicles será el tercer interlocutor de Sócrates. Tal como Platón lo presenta, quizá resulte significativo que su deseo de que continúe el diálogo entre Sócrates y Gorgias sea producto de su gusto por las conversaciones, y no por lo que de ellas pueda aprender. Su afirmación de que se sentirá complacido si continúan dialogando es una sutil referencia a lo que después se pondrá en claro: que él se guía por el principio del placer y considera idénticos bien y placer.

he ofrecido espontáneamente a responder a todo
458e lo que alguien quisiera preguntarme. Así, si tal les parece, sigamos conversando y pregúntame lo que quieras.

Sócrates: Entonces, escucha bien, Gorgias, lo que me resulta asombroso de lo que has dicho. Porque tal vez tú te has expresado correctamente, y soy
5 yo quien no te ha entendido bien. ¿Afirmas que eres capaz de hacer de alguien un orador si quiere aprender de ti?

Gorgias: Sí.

Sócrates: ¿De modo que sea convincente sobre toda cuestión ante la multitud, sin enseñarle sino
459a persuadiéndola?

Gorgias: Sí, absolutamente.

Sócrates: Decías, por cierto, hace un momento que, cuando de salud se trata, más convincente es el orador que el médico.

Gorgias: En efecto, eso dije, al menos cuando habla ante la multitud.

Sócrates: Ante la multitud ¿quiere decir ante quienes
5 no saben? Pues sin duda ante quienes saben el orador no ha de ser más convincente que el médico.

Gorgias: Sí, es verdad.

Sócrates: Por tanto, si es más convincente que el médico, ¿resulta más convincente que el que sabe?

Gorgias: Sí, indudablemente.

459b Sócrates: Claro que sin ser médico, ¿no es cierto?

Gorgias: Sí.

Sócrates: Pero, sin duda, quien no es médico carece del conocimiento de aquello sobre lo que el médico tiene conocimiento.

GORGIAS: Sí, es evidente.

SÓCRATES: El que no sabe, entonces, ante quienes no saben será más convincente que el que sabe, como en el caso del orador, que es más convincente que el médico. ¿Es esto lo que sucede o es algo diferente?

GORGIAS: Eso es lo que sucede, al menos en este caso.

SÓCRATES: En consecuencia, también en el caso de todas las demás artes el orador y la retórica se hallan en esa misma situación. No necesitan para nada saber cómo son en sí las cosas, sino sólo haber descubierto algún mecanismo de persuasión 459c de modo de aparecer ante quienes no saben como si supieran más que los que saben.

GORGIAS: Pero, Sócrates, ¿esto no hace las cosas más fáciles, ya que sin haber aprendido las demás artes, sino esta única, la retórica, el orador no es menos fuerte que los especialistas?

SÓCRATES: Si el orador es menos fuerte o no es menos fuerte que los demás por hallarse en esa situación, eso lo examinaremos luego, si viniera bien para nuestra discusión. Ahora examinemos primero lo siguiente: respecto de lo justo y lo in- 459d justo, lo feo y lo bello, lo bueno y lo malo,[75] ¿acaso el retórico se encuentra en la misma situación que respecto de la salud y de los objetos de las demás artes? Esto es, ¿él no sabe qué es bueno,

75 Sócrates tiene que usar tres pares de términos antitéticos para indicar sin ambigüedades el terreno de lo moral; justo y su opuesto serían demasiado estrechos, y bello y bueno demasiado amplios, por no ser predicados exclusivamente éticos. Los términos aparecen en orden quiástico, y se los cita en un orden diferente cuando reaparecen en líneas posteriores, seguramente para simular coloquialidad.

qué es malo o qué es bello y qué es feo, o justo o injusto, pero maneja un medio de persuasión sobre tales cuestiones, de modo de parecer, ante quienes no saben, que sabe sin que sepa más que el que sabe? ¿O tiene que saber esas cosas y debe haber adquirido un conocimiento sobre ellas antes de acercarse a ti quien va a aprender la retórica? Y si no es así, tú, como maestro de retórica, ¿no le enseñarás ninguna de esas cosas a quien se te acerque –pues ésa no es tu función– pero harás que ante la multitud parezca que él sabe tales cosas sin saberlas y que parezca un hombre de bien sin serlo? ¿O no serás para nada capaz de enseñarle la retórica si no sabe de antemano la verdad de tales cuestiones? ¿O cómo es la cosa, Gorgias? Y, por Zeus, como acabas de decir, pon al descubierto[76] la retórica y dinos cuál es en verdad su poder.

GORGIAS: Pero, Sócrates, yo pienso que si se da el caso de que no sabe tales cosas, también ésas las aprenderá de mí.

SÓCRATES: Deténte un momento, pues creo que está bien lo que has dicho. Si tú puedes hacer de alguien un orador, él debe saber las cosas justas y las injustas, o bien antes o bien después de haber aprendido de ti.

GORGIAS: Sí, así es.

SÓCRATES: ¿Y entonces? Quien ha aprendido todo lo que tiene que ver con la construcción es constructor, ¿no es cierto?

[76] Sócrates, intencionadamente, retoma el término más bien pomposo que el propio Gorgias ha usado en 455d7.

GORGIAS: Sí.

SÓCRATES: ¿Y quien ha aprendido lo que tiene que ver con la música es músico?

GORGIAS: Sí.

SÓCRATES: ¿Y lo que tiene que ver con la medicina, médico? ¿Y en el caso de las demás artes, siguiendo el mismo razonamiento, quienquiera que ha 5
aprendido una de ellas tiene la cualidad particular que le confiere la ciencia que posee?[77]

GORGIAS: Sí, así es.

SÓCRATES: Por lo tanto, siguiendo el razonamiento, ¿también quien ha aprendido cosas justas es justo?

GORGIAS: Sí, absolutamente.[78]

SÓCRATES: Y el hombre justo, sin duda, actúa con justicia.

GORGIAS: Sí.

SÓCRATES: En consecuencia, ¿es preciso que el orador 460c
sea justo, y que el justo quiera actuar con justicia?

[77] Es muy difícil traducir literalmente esta frase, que expresa que quien ha adquirido un determinado conocimiento o disciplina es *tal cual* (*toioûtos... hoîon*), esto es, de la misma cualidad, que el arte que ha adquirido. A partir de esta regla general, Sócrates afirmará que quien ha aprendido cosas justas es justo.

[78] Sócrates sostiene que la justicia es análoga a las artes, en tanto tener conocimiento sobre lo que es justo es suficiente para ser justo. Esta formulación, según la cual quien ha aprendido la justicia debe ser justo, resulta para nosotros algo desconcertante, pero corresponde bastante bien a los valores de la ética griega. A partir de Homero, los griegos parecen haber explicado la conducta moral en términos de conocimiento, sin presuponer la idea de voluntad. La particularidad de la moral que Sócrates aquí defiende es el haber identificado la virtud moral con el conocimiento, intelectualismo que Aristóteles le reprocha (*Ética eudemia*, 1216b). Pero adviértase que Gorgias no se muestra sorprendido por esta caracterización que hace Sócrates, como tampoco se sorprende Protágoras en el *Protágoras* (352c). Sobre este punto, véase la larga nota de Dodds (1959, pp. 218-9), así como la nota de Irwin (1979, pp. 126-8).

GORGIAS: Así parece, al menos.

SÓCRATES: Jamás, entonces, el justo querrá cometer injusticia.

GORGIAS: Necesariamente.

SÓCRATES: Y, tal como se desprende del argumento,
5 es preciso que el orador sea justo.

GORGIAS: Sí.[79]

SÓCRATES: Nunca, bajo ninguna circunstancia, entonces, el orador querrá cometer injusticia.

GORGIAS: No, parece que no.

SÓCRATES: ¿Recuerdas que hace poco decías que a los
460d maestros de gimnasia no hay que inculparlos ni expulsarlos de las ciudades si un boxeador se sirve de su arte del pugilato y obra injustamente, y, del mismo modo, si el orador se sirve injustamente de la retórica, no por ello habrá que inculpar ni
5 echar de la ciudad a quien le ha enseñado, sino a quien actúa injustamente y no se sirve rectamente de la retórica? Eso fue lo que se dijo, ¿no es cierto?

GORGIAS: Sí, eso se dijo.

460e SÓCRATES: Pero ahora ese mismo individuo, el orador, se nos presenta como alguien que nunca actuará injustamente. ¿No es así?

GORGIAS: Así se nos presenta.

[79] Sigo en estas líneas la edición de Burnet. El texto de este pasaje, entre b8 y c4, ha sido puesto en duda, por considerárselo redundante, y algunos editores y estudiosos han optado por eliminar una u otra frase. Dodds directamente suprime las líneas entre 460c3 ("Sócrates: De ningún modo...") y 460c5 ("Gorgias: Sí."). El razonamiento es el siguiente: quien ha aprendido lo que es justo es justo; el justo actúa con justicia; por lo tanto, quiere o prefiere actuar con justicia. Por lo tanto, jamás querrá o preferirá actuar injustamente. El orador, si ha aprendido de Gorgias lo que es justo, es justo y, en consecuencia, nunca querrá o preferirá actuar injustamente.

SÓCRATES: Al comenzar nuestra conversación, Gorgias, se decía que la retórica no versaba sobre discursos acerca de lo par y lo impar, sino acerca de lo justo y lo injusto. Era eso, ¿no?

GORGIAS: Sí.

SÓCRATES: Cuando decías tales cosas, yo, por cierto, supuse que la retórica jamás podría ser cosa injusta, ya que los discursos que ella compone son siempre sobre la justicia. Pero, puesto que poco después decías que el orador podía también 461a
servirse injustamente de la retórica, entonces, sorprendido y pensando que tal afirmación no concordaba con lo que antes afirmaste, dije que, si considerabas, como yo, que algún provecho había en ser refutado, valía la pena seguir dialogando, pero de lo contrario era mejor abandonar. Y ahora que examinamos la cuestión, ves por ti
mismo que de nuevo tenemos que acordar que es imposible que el orador se sirva injustamente de la retórica y que se proponga actuar injustamente. Y cómo son exactamente estas cosas, ¡por el perro,[80] Gorgias!, no es asunto que vaya a exa- 461b
minarse satisfactoriamente en una breve conversación.[81]

[80] Se trata de un juramento bastante común en boca de Sócrates. En 482b aparece añadido "el dios egipcio" (en referencia a Anubis, el dios con cabeza de perro), que o bien es una adición cómica a la fórmula original "por el perro", o bien indica que el juramento es de origen egipcio.

[81] Sócrates muestra que hay dos afirmaciones de Gorgias que no son compatibles, pues, por una parte, ha sostenido que el retórico enseña lo justo y lo injusto y, por otra, se niega a admitir la responsabilidad del maestro de retórica. Nada impide que el Gorgias histórico haya sostenido ambas tesis. El propósito del argumento de Sócrates no es tanto refutar a Gorgias como poner de relieve la dificultad que encierra su postura.

Polo: ¿Y qué, Sócrates? ¿También tú realmente opinas a propósito de la retórica lo que estás diciendo ahora? ¿Realmente crees –porque a Gorgias le ha dado vergüenza no acordar contigo en que el orador sabe qué es lo justo, lo bello y lo bueno y dijo que si alguien fuera a su encuentro sin saberlo él mismo se lo enseñaría, y como a causa de tal concesión tal vez surgió una inconsistencia en
461c sus afirmaciones (y esto es precisamente lo que te encanta, cuando tú mismo ahí lo llevas con tus preguntas)–; porque quién crees que negaría que él conoce lo que es justo y que lo enseñaría a los demás? Pero llevar la discusión a ese extremo es muestra de gran grosería.[82]

Sócrates: ¡Glorioso Polo! Precisamente por esto nos conseguimos amigos e hijos, para que cuando, siendo ya viejos, cometamos errores, ustedes, los más jóvenes, estén ahí para corregir nuestro modo de vida tanto en los hechos como en las pala-

[82] Pasaje con dificultades sintácticas: "crees" de c4 retoma el de b4, cuyo objeto directo tácito sería "q' ganaste" (Dodds, 1959, p. 221). Platón muestra aquí su humor malicioso y su ironía, al poner en boca de Polo una tirada enredada, caótica. La excesiva habilidad retórica de Polo es, paradójicamente, la que lo hace embrollarse. A sus modales poco corteses, Sócrates responderá enseguida con una exagerada –y por eso irónica– gentileza. Polo señala que la vergüenza de Gorgias ha desempeñado un papel crucial en la refutación de Sócrates. La apelación a la vergüenza aparece también más adelante. Calicles reitera ese cargo contra Gorgias y también contra Polo, que han retrocedido ante los ataques de Sócrates por vergüenza (482d). Sócrates lo recuerda (487b y 508b), y en su discusión con Calicles intenta más de una vez que éste se sienta avergonzado por el tenor de sus afirmaciones (494c-499b). Finalmente, el propio Sócrates reconoce (522d) que él mismo se sentiría avergonzado si fuera incapaz de cuidarse a sí mismo y cuidar a sus amigos de cometer injusticia. Sobre el papel y la importancia del tópico de la vergüenza y su conexión con la refutación, véase Tarnopolsky (2010, especialmente cap. 2).

bras. Precisamente ahora, si Gorgias y yo hemos 461d
cometido algún error en nuestra discusión, tú estás aquí para corregirnos –y eso es lo justo– y, si de todo aquello que se acordó hay algo que te parece que no se ha acordado bien, yo estoy dispuesto a retirar lo que tú quieras, siempre y cuando me asegures una sola cosa.

POLO: ¿A qué cosa te refieres? 5

SÓCRATES: A esos largos discursos, Polo, como aquel que trataste de emplear al principio;[83] refrénate.

POLO: ¿Pero qué? ¿No se me va a permitir decir todo lo que quiera?

SÓCRATES: Algo terrible te pasaría, querido mío, si al 461e
llegar a Atenas, donde existe la mayor libertad de expresión[84] de toda Grecia, fueras allí el único en tener la mala suerte de ser privado de ella. Pero ponte en mi situación: si tú pronunciaras largos discursos y no quisieras responder a lo que se te 5
preguntase, ¿no me pasaría algo terrible a mí, si no se me permitiese retirarme y dejar de escu- 462a
charte? Si tienes algún interés en la discusión que hemos mantenido y quieres corregirla, tal como yo decía, replantea de nuevo lo que te parezca, preguntando y siendo interrogado por turnos, tal como lo hicimos Gorgias y yo; refútame y sé re- 5
futado. Porque sin duda afirmas que también tú

83 448c-d.

84 *Exousía toû légein.* Sócrates alude aquí a la libertad de palabra (*parrhesía*, 487c), tan preciada en la democracia ateniense. La alusión de Sócrates no es del todo inocente, pues sugerirá que los oradores en realidad no hablan libremente y con franqueza, sino que adulan a la gente diciéndole lo que quiere oír y no lo que sería mejor para ella. Más adelante Sócrates se mostrará como el único que habla con verdadera libertad y dice la verdad, sin tener en cuenta el riesgo que corre. Véase 521d-522a.

Sócrates: ¿Quieres entonces, ya que tanto valoras el causar agrado, causarme agrado a mí, aunque sea un poco?

Polo: Sí, claro.

Sócrates: Pregúntame ahora qué clase de arte me parece que es la cocina.

Polo: Lo pregunto, sí: ¿qué clase de arte es la cocina?

Sócrates: Ninguna, Polo. Y ahora di: ¿y entonces qué?[89]

Polo: Lo digo, sí.

Sócrates: Una cierta experiencia. Y ahora di: ¿de qué?

Polo: Lo digo, sí.

462e Sócrates: De producir agrado y placer, Polo.

Polo: Y, entonces, ¿son lo mismo cocina y retórica?

Sócrates: No, de ningún modo, pero ambas son una parte de la misma ocupación.[90]

Polo: ¿De qué ocupación estás hablando?

Sócrates: No quisiera ser muy grosero[91] por decir la verdad. No me decido a hablar en atención a Gorgias, no vaya a ser que crea que estoy poniendo en ridículo su ocupación. Yo, por cierto, si esto

[89] Dodds (1959, p. 224), cuya edición seguimos en nuestra traducción, considera que Olimpiodoro, en su comentario al *Gorgias* (67.28), está en lo cierto al corregir la falsa distribución de las partes que aparece en todos los manuscritos medievales. La frase "Y ahora di: ¿y entonces qué?" debe corresponder a Sócrates, y "Lo digo, sí", a Polo, al igual que la inmediatamente anterior "Lo pregunto, sí" (462d9). Burnet y los demás editores han mantenido la lectura de los manuscritos, que elimina el tono mordaz del pasaje.

[90] Traduzco *epitédeusis* por "ocupación". Este término es el más general y neutro en este pasaje. Apenas un poco después (463a), Sócrates emplea "práctica" (*prágma*). Sobre este punto, véase Plochmann-Robinson (1988, pp. 58-9).

[91] Sócrates repite la expresión usada por Polo antes, en 461c.

es la retórica que Gorgias practica, no lo sé –ya 463a
que en la discusión anterior no resultó nada claro qué piensa él realmente–, pero lo que yo llamo retórica es una parte de una práctica que no está entre las cosas bellas.

GORGIAS: ¿De qué, Sócrates? Dímelo y no te sientas 5
incómodo por mí.

SÓCRATES: Me parece, Gorgias, que hay una clase de ocupación desprovista de arte, pero que exige un espíritu perspicaz,[92] valiente y hábil por naturaleza para relacionarse con los hombres. Y, para 463b
decirlo con una palabra, la llamo "adulación".[93] Me parece que tal ocupación tiene muchas partes diferentes, una de las cuales es la cocina.[94] Lo que parece ser un arte, según lo que yo estoy diciendo, no es un arte sino una experiencia y una rutina.[95] De esa actividad también forma parte la retórica, 5
así como la cosmética y la sofística, cuatro partes que se refieren a cuatro objetos. Así, si Polo quiere averiguar algo más, que lo averigüe, pues todavía no me ha oído decir qué parte de la adulación 463c

92 *Psykhè stokhastiké*, esto es, un espíritu dotado de habilidad para alcanzar sus fines, para dar en el blanco. En *Filebo*, 55e el término se asocia a *empeiría* y *tribé* ("experiencia y rutina"), como marca de esas capacidades "a las que muchos llaman artes y cuya eficacia procede sólo de un entrenamiento laborioso".

93 Para *kolakeía* prefiero la traducción convencional de "adulación", aunque el término se aplica a una gama más amplia de acciones y tiene también una carga de bajeza moral.

94 La cocina tiene que ver con la preparación de alimentos, condimentos y golosinas placenteros, que se aprecian por su gusto y textura, sin que importe –esto debe subrayarse– su carácter nutritivo ni su conveniencia para el que los ingiere.

95 *Empeiría kaì tribé*. Platón utiliza esta frase en *Fedro*, 270b para caracterizar un procedimiento que no supone verdadero conocimiento, contraponiéndolo a la *tékhne*. La frase se repite, como ya señalamos, en *Filebo*, 55e y reaparece en *Leyes*, 938a.

afirmo que es la retórica; no ha advertido que yo todavía no respondí y pregunta directamente si yo no considero que es algo bello. Pero yo no le responderé si considero que la retórica es algo bello o feo sin responder antes qué es.[96] Porque no sería correcto, Polo; así, si quieres informarte, pregunta qué parte de la adulación digo yo que es la retórica.

POLO: Sí, lo pregunto, y respóndeme qué parte es.

463d SÓCRATES: ¿Acaso vas a entender mi respuesta? Porque la retórica, de acuerdo con lo que yo digo, es una imagen de una parte de la política.

POLO: ¿Y qué, entonces? ¿Dices que ella es algo bello o feo?

SÓCRATES: Feo, al menos para mí –pues a lo que es malo lo llamo feo–,[97] ya que debo responderte como si entendieras lo que estoy diciendo.

GORGIAS: ¡Por Zeus, Sócrates! ¡Que ni yo mismo tampoco comprendo lo que estás diciendo!

463e SÓCRATES: Y eso es sin duda razonable, Gorgias; porque lo que digo no es todavía claro, pero nuestro Polo es joven y rápido.[98]

GORGIAS: Mejor déjalo tranquilo a él, y dime a mí en qué sentido dices que la retórica es una imagen de una parte de la política.

SÓCRATES: Voy a intentar, entonces, expresarte lo que a mí me parece que es la retórica; y si resulta que

[96] Es ésta la habitual pregunta socrática "¿qué es X?", que tiene prioridad epistémica.

[97] Sócrates equipara los dos términos, *kakón*, "malo", y *aiskhrón*, "feo", mientras que Polo sostendrá (474c-d) que algunas acciones feas son buenas, en tanto provechosas para el agente.

[98] Sin duda un juego de palabras con el nombre de Polo, que significa "potrillo". Véase Aristóteles, *Retórica*, 1400b.

no es eso, aquí está Polo para refutarme. ¿Hay 464a
algo a lo que llamas cuerpo, y algo a lo que llamas alma?

GORGIAS: Claro, ¿cómo no?

SÓCRATES: ¿Y también crees que existe un buen estado de cada uno de ellos?

GORGIAS: Sí, eso creo.

SÓCRATES: ¿Y qué? ¿Que ese buen estado parezca tal, pero que no lo sea? Pongamos por ejemplo: hay muchas personas que parecen hallarse en buen estado físico y difícilmente alguien podría darse 5
cuenta de que no es así, salvo el médico y algún maestro de gimnasia.

GORGIAS: Es cierto lo que dices.

SÓCRATES: Digo que hay algo tanto en el cuerpo como en el alma que hace parecer que tanto el cuerpo como el alma se hallan en buen estado, pero no lo están. 464b

GORGIAS: Así es.

SÓCRATES: Sigamos, pues, y si puedo te presentaré[99] con mayor claridad lo que estoy diciendo.[100] Digo que para dos clases de objetos hay dos clases de artes: a la que tiene que ver con el alma la llamo "política", mientras que para aquella que

[99] Sócrates emplea con toda intención el verbo *epideíxein*, "hacer una presentación", pues a continuación se explayará en discurso corrido, que es seguramente remedo de una presentación como la que condenó al inicio, contraponiéndola al diálogo.

[100] El procedimiento que aquí sigue Sócrates muestra su interés por la clasificación y sistematización, que serán de primera importancia en el método de división dicotómica exhibido y caracterizado en el *Sofista* y en el *Político* y ya presente en el *Fedro*. Roochnik (1996, p.183) ofrece un claro diagrama que exhibe la clasificación y las analogías que Sócrates traza. Véase también Plochmann-Robinson (1988, pp. 60-8).

tiene que ver con el cuerpo no dispongo de una única denominación; el cuidado del cuerpo es uno, pero digo que tiene dos partes, la gimnástica y la medicina. En la política, la legislación corresponde a la gimnástica, mientras que lo que
464c corresponde a la medicina es la justicia.[101] Y ellas tienen algo en común, puesto que se refieren a un mismo objeto, la medicina con la gimnástica y la justicia con la legislación; sin embargo, hay alguna diferencia entre ellas. Existen, pues, estas cuatro artes, y ellas brindan sus cuidados, siem-
5 pre en procura del mayor bien, unas al cuerpo y las otras al alma; la adulación, advirtiéndolo así –no por conocimiento sino por perspicacia–, se divide a sí misma en cuatro partes y se desliza subrepticiamente bajo cada una de aquellas
464d partes, finge ser aquello bajo lo que se desliza y, sin preocuparse para nada por procurar el mayor bien, sino valiéndose de lo que en cada caso es lo más placentero, hace de la insensatez su presa y engaña, al punto de dar la impresión de que ella es digna de la más grande estima. Así, bajo la medicina se desliza la cocina y finge que conoce
5 los mejores alimentos para el cuerpo, de modo tal que, si un cocinero y un médico tuvieran que competir, ante niños o ante hombres con tan

[101] "Legislación" traduce *nomothetiké*, que designa toda la actividad legislativa, desde la redacción de proyectos de leyes por parte del Consejo hasta su aprobación en la Asamblea. *Dikaiosýne*, por su parte, se usa aquí no como "justicia" en el sentido de virtud, sino para designar a la actividad de administrar justicia. Más adelante, en 520b, se emplea *dikastiké*. La gimnástica, como la legislación, son preventivas, mientras que la medicina y la justicia, reparadoras y correctivas.

poco juicio como los niños, por cuál de los dos 464e
es más entendido a propósito de los alimentos
sanos y los nocivos, el médico se moriría de hambre. A la cocina, entonces, la llamo adulación y
sostengo que es algo feo, Polo –porque esto te lo 465a
estoy diciendo a ti–, que tiene en mira el placer
sin considerar el mayor bien. Y afirmo que ella no
es un arte sino una experiencia, porque no tiene
comprensión racional de la naturaleza de las cosas que administra ni de la de aquel a quien se las
administra,[102] de modo que no puede enunciar la 5
causa de cada cosa. Yo, por cierto, no llamo arte a
algo irracional.[103] Pero si quieres discutir sobre esto,
estoy dispuesto a ofrecerte una explicación.

»Bajo la medicina, como estaba diciendo, 465b
como forma de adulación se desliza la cocina; y
bajo la gimnástica de ese mismo modo se desliza
la cosmética, en tanto es deshonesta, engañosa,
vulgar, servil, porque engaña con formas, colores, pulimentos[104] y vestidos, con la consecuen- 5
cia de que hace que la gente que se deja atraer
por esa belleza prestada descuide la propia, que
se adquiere con la gimnástica. Para no incurrir
en largos discursos,[105] estoy dispuesto a hablar-

[102] Platón emplea aquí el término médico *prosphérein*, lo que sugiere que al trazar esta distinción tiene en mente principalmente a la medicina.

[103] Sobre el carácter "irracional" de la experiencia, práctica o rutina, a diferencia del arte, véase la Introducción.

[104] "Formas" se refiere, sin duda, a postizos y tirantes, "colores" a pinturas y polvos, "pulimentos" a depilaciones. Lo que Sócrates llama aquí "cosmética" reúne las prácticas de peinador, modisto, maquillador y depilador.

[105] *Makrologeîn*. Sin duda irónico, pues efectivamente esta tirada de Sócrates es extensa y antes había pedido a Polo que se refrenara.

465c te como los geómetras[106] –pues tal vez así me seguirás– y decirte que lo que la cosmética es a la gimnástica, la cocina lo es a la medicina; o, mejor, lo que la cosmética es a la gimnasia, la sofística lo es a la legislación, y lo que la cocina
5 es a la medicina, la retórica lo es a la justicia. Sin embargo, tal como dije, ellas son distintas por naturaleza, pero, por el hecho de estar muy próximas, sofistas y oradores se confunden por actuar en un mismo terreno y a propósito de los mismos objetos, y ni ellos mismos saben cómo servirse de sí mismos, ni los demás, cómo servir-
465d se de ellos. Pues si el alma no dirigiera al cuerpo, sino que éste se dirigiera a sí mismo, y si ella no inspeccionara y distinguiera la cocina de la medicina, sino que el cuerpo por sí mismo juzgara tomando como criterio sus propios placeres, la fórmula de Anaxágoras se vería bien cumplida,
5 mi querido Polo –y son cosas éstas con las que estás familiarizado–,[107] eso de que "juntas todas las cosas estarían confundidas en lo mismo",[108]

[106] Sócrates propone aquí una reformulación en términos matemáticos, recurriendo a una proporción. Los matemáticos griegos trataban la proporción (*analogía*) como una parte de la geometría, no de la aritmética.

[107] O "de las que tienes experiencia". El uso aquí de *émpeiros* es, sin duda, irónico, en referencia a la defensa de Polo de la *empeiría* y su descalificación por parte de Sócrates.

[108] Anaxágoras, originario de Clazómenas, en Jonia, vivió en la mitad del siglo v a.C. y fue el primer filósofo que residió en Atenas, probablemente entre 480 y 430 a.C. Amigo y maestro de Pericles, se dice que fue llevado a juicio por Cleón, enemigo político de Pericles, acusado de impiedad, por haber sostenido que el sol era una masa de piedra incandescente. Se han conservado fragmentos sustanciales de su obra. La frase que aquí cita Platón forma parte del fragmento transmitido por Simplicio en su *Comentario a la* Física *de Aristóteles* (155.23 = frag. 1 DK), que descri-

quedando así indiscriminadas las cosas relativas a la medicina, a la salud y a la cocina.

«Así pues, lo que yo digo que es la retórica ya lo has oído: contraparte respecto del alma de lo que la cocina es respecto del cuerpo. Aunque quizás he actuado de modo extraño,[109] pues sin permitirte a ti largos discursos, yo mismo he pronunciado un extenso discurso. Sin embargo, merezco que se me disculpe, porque cuando yo hablaba con brevedad no me entendías y no podías sacar ningún provecho de la respuesta que yo te daba, sino que necesitabas una explicación. Y si yo tampoco puedo sacar provecho de tus respuestas, prolonga también tú el discurso, pero si puedo, entonces déjame que lo saque, ya que es lo justo. Ahora, si puedes sacar algún provecho de mi respuesta, sácalo.

Polo: ¿Qué dices, entonces? ¿Te parece que la retórica es una adulación?

Sócrates: Lo que dije es que es una parte de la adulación. Pero ¿no lo recuerdas, teniendo la edad que tienes, Polo? ¿Qué harás después?

Polo: ¿Te parece acaso que, en tanto aduladores, los buenos oradores son mal considerados en las ciudades?

Sócrates: ¿Me estás haciendo una pregunta o esto es el comienzo de un discurso?

Polo: No, no, te estoy preguntando.

---

be el estado existente antes de la intervención de la Inteligencia ordenadora como una mezcla o masa corpórea originaria. En *Fedón*, 72c también aparece la cita y en 97b-99d, Platón, al trazar una suerte de autobiografía intelectual de Sócrates, critica el mecanicismo de Anaxágoras.

[109] *Átopos*, literalmente "fuera de lugar".

Sócrates: A mí me parece que ni siquiera se los considera.

Polo: ¿Cómo que no se los considera? ¿No son los que tienen el mayor poder en las ciudades?[110]

Sócrates: No, si dices que el tener poder es un bien para quien lo tiene.[111]

Polo: Eso es efectivamente lo que digo.

Sócrates: A mí entonces me parece que los oradores son los que tienen el menor poder en las ciudades.

Polo: ¿Y qué? ¿No es que, como los tiranos, pueden
466c condenar a muerte a quien quieran, quitarle los bienes y expulsar de las ciudades a quien les parezca?

[110] Esta pregunta de Polo marca una transición de maestros de retórica a oradores y, así, regresando a las afirmaciones anteriores de Gorgias sobre el poder (*dýnamis)*, del retórico (452d), se pasa al segundo tema, el poder político. El argumento no se quiebra, pues Sócrates parte de la definición de la retórica que acaba de dar. Como ejemplo de poder absoluto en las ciudades, Polo menciona al tirano. *Týrannos* hace referencia, inicialmente, a un líder con poderes absolutos y extralegales, aunque no necesariamente malo u opresivo. Sin embargo, en la literatura de los siglos v y iv a.C., se asocia al tirano con la arbitrariedad, la crueldad o el abuso de poder. El tirano "típico" aparece descrito con detalle en *República*, VIII y IX. Sócrates sostiene, de modo deliberadamente paradójico, que, si el poder es un bien para quien lo posee, los oradores no tienen ningún poder. Sobre el argumento desarrollado entre 466b y 468e, véanse Weiss, R., "Killing, Confiscating, and Banishing at *Gorgias* 466-468", in *Ancient Philosophy* 12, Pittsburg, 1992, pp. 299-315, y Ostenfeld, E., "The Meaning and Justification of a Paradox: Wrongdoing is Involuntary. The Refutation of Polus", in Erler-Brisson (2007, pp. 108-15).

[111] Beversluis (2000, p. 322), al analizar este argumento, sostiene que esta definición que da Sócrates –el poder es algo bueno para el agente– no es una definición de poder como la que suele pedir Sócrates, pues no dice *qué* es, sino más bien, *cómo* es. Si es así, Sócrates incurre en aquello que había reprochado a Polo al comienzo del diálogo.

SÓCRATES: ¡Por el perro,[112] Polo! No me doy cuenta, a cada cosa que dices, si estás haciendo una afirmación y exponiendo tu opinión o si me estás preguntando.

POLO: Te estoy preguntando.

SÓCRATES: Bueno, amigo, ¿me estás haciendo entonces dos preguntas a la vez?

POLO: ¿Cómo dos?

SÓCRATES: ¿No acabas de decir esto: "¿Acaso los oradores no pueden condenar a muerte a quien quieran, como los tiranos, quitarle los bienes y echar de las ciudades a quien les parezca?"?[113] 466d

POLO: Sí, eso dije.

SÓCRATES: Te digo entonces que ésas son dos preguntas y voy a responderte a ambas. Yo sostengo que el poder que los oradores y los tiranos tienen en las ciudades es pequeñísimo, como decía hace un rato: porque no hacen nada de lo que quieren, 466e por así decirlo, aunque hacen lo que a ellos les parece el mayor bien.[114]

POLO: ¿Y acaso eso no es tener el mayor poder?

SÓCRATES: No, al menos de acuerdo con lo que dice Polo.

POLO: ¿Yo digo que no? Por el contrario, lo afirmo.

[112] Véase antes, nota 80.

[113] La diferencia que establece Sócrates es de suma importancia para el argumento que se desarrolla en esta sección. Polo ha dicho que los oradores hacen lo que se les da la gana, esto es, lo que quieren (*boúlesthai*) y lo que les parece (*dokeîn*), y toma los dos verbos como equivalentes. El uso de *dokeîn* alude probablemente a la fórmula oficial en las resoluciones de la Asamblea ateniense: "les pareció (*édoxe*) al Consejo y al pueblo...", esto es, les pareció bien, fueron de ese parecer. Sócrates señala que se puede hacer lo que a uno le parece (bien) sin hacer lo que uno quiere.

[114] Sócrates, sin argumentar ni justificar, añade aquí el *béltiston*, "lo mejor", "el mayor bien".

SÓCRATES: ¡Por el...![115] No lo dices, porque afirmas que tener un gran poder es un bien para quien lo tiene.

POLO: Sí, eso afirmo.

SÓCRATES: ¿Crees, entonces, que es un bien si una persona sin inteligencia hace lo que le parece el mayor bien? ¿A esto lo llamas tener un gran poder?

POLO: No, eso no.

SÓCRATES: Entonces, ¿vas a demostrarme que los oradores son inteligentes y que la retórica es un arte y no adulación, y así me refutarás? Pero si no logras refutarme, los oradores que hacen en las ciudades lo que a ellos les parece, y también los tiranos, no obtienen de eso ningún bien. Ya que el poder es, como tú dices, un bien, pero hacer sin inteligencia lo que a uno le parece, también tú reconoces que es un mal.

POLO: Así es.

SÓCRATES: ¿Cómo es entonces que los oradores o los tiranos tienen gran poder en las ciudades, a menos que Sócrates no sea refutado por Polo y convencido de que ellos hacen lo que quieren?[116]

[115] Invocación inconclusa que, según Olimpiodoro (15.9), indica que Platón quiere enseñarnos a evitar los juramentos. Dodds (1959, p. 234), por su parte, piensa que es mucho más probable que Sócrates no pueda encontrar un juramento lo suficientemente fuerte como para expresar su enfática negación.

[116] La simple conjunción de adulación con carencia de inteligencia resulta algo ingenua, pues bien podría concebirse una adulación inteligente. El próximo argumento de Sócrates es mejor, si se entiende que está diciendo que la mera posesión de poder no es un bien *per se*, tal como Gorgias y Polo han estado sosteniendo; es preciso que haya algún lazo con el beneficio. Sin embargo, considerar aquí no inteligentes a los oradores no es algo gratuito: recuerda una de las afirmaciones de Gorgias, según la cual los retóricos no necesitan conocimiento racional. Sócrates puede argumentar entonces que sólo el conocimiento

POLO: ¡Pero qué hombre éste...! 467b

SÓCRATES: Yo sostengo que ellos no hacen lo que quieren; pero refútame.

POLO: Pero ¿no acabas de reconocer que ellos hacen lo que les parece el mayor bien?

SÓCRATES: Sí, eso lo he reconocido. 5

POLO: ¿Y, entonces, no hacen lo que quieren?

SÓCRATES: Yo digo que no.

POLO: ¿Cuando hacen lo que a ellos les parece?

SÓCRATES: Sí, eso digo.

POLO: Lo que estás diciendo es chocante y es una bar- 10
baridad, Sócrates.

SÓCRATES: No me condenes, mi buenísimo Polo, para que pueda dirigirme a ti con tu propio estilo;[117] 467c
si eres capaz de preguntarme, exhíbeme[118] que lo que digo es falso y, si no, responde tú.

POLO: Pero yo estoy dispuesto a responder, para entender lo que quieres decir.

SÓCRATES: ¿Te parece que los hombres quieren lo que 5
en cada momento están haciendo, o bien quieren

---

puede llevar a saber qué es verdaderamente bueno para uno y, por lo tanto, qué es lo que realmente uno quiere; dado que el poder se define como la capacidad para obtener lo que uno quiere, los retóricos, en tanto no inteligentes o carentes de un conocimiento racional, no tienen poder. El argumento de Sócrates contra Polo es el siguiente: 1) tener gran poder es un bien para quien lo posee; 2) hacer, sin inteligencia, lo que a uno le parece el mayor bien no es un bien para él; 3) quien, sin inteligencia, hace lo que le parece mejor no posee un gran poder. Irwin (1979, p. 139) reconstruye el argumento y señala en él ambigüedades.

117 Sócrates alude aquí a la paranomasia, figura de estilo propia de Polo, muy utilizada por Gorgias y su escuela, por la que se acercan palabras que tienen sonoridades análogas, pero con diferentes significados. Véase *Banquete* 185c y 225c.

118 Sócrates, irónicamente, le pide a Polo que le haga una *epídeixis*, una "presentación", esto es, una exhibición de destreza oratoria, como la condenada antes.

aquello en vista de lo cual hacen lo que hacen? Por ejemplo, quienes beben las drogas indicadas por los médicos, ¿te parece que quieren lo que hacen, esto es, beber la droga y sufrir dolores, o bien quieren eso otro en vista de lo cual la beben, esto es, recuperar la salud?[119]

467d POLO: Es evidente que recuperar la salud.

SÓCRATES: Así también los navegantes[120] y los que se dedican a otro tipo de negocio lucrativo lo que quieren no es lo que hacen en cada caso –pues ¿quién quiere navegar, correr peligros y meterse en dificultades?–, sino, según creo, quieren aquello en vista de lo cual navegan, esto es, enriquecerse; porque, sin duda, en vista de la riqueza navegan.

POLO: Sí, sin ninguna duda.

SÓCRATES: ¿Y no pasa lo mismo en todos los demás casos? ¿No pasa que, si alguien hace algo en vista de otra cosa, no quiere eso que está haciendo, sino aquello en vista de lo cual lo hace?

467e POLO: Sí.

SÓCRATES: Por lo demás, ¿hay acaso algún ser que no sea bueno o malo o intermedio entre ellos, ni bueno ni malo?[121]

[119] La mayor parte de las medicinas griegas eran pociones muy amargas, hechas con hierbas.

[120] *Hoi pléontes*, literalmente "los que navegan". Canto (1993) traduce por "armadores", para vertir la fuerza del ejemplo, que radica en el fin comercial y la intención lucrativa de esos navegantes.

[121] La distinción que traza Sócrates es entre actividades que se persiguen por considerarlas en sí mismas buenas o deseables y aquellas que se persiguen en vista de otra cosa (*hoû héneka*), como un medio para obtener aquello que se considera bueno o deseable. Estas últimas en sí mismas no son ni buenas ni malas, sino "intermedias" (*metaxý*).

Polo: Es así necesariamente, Sócrates.

Sócrates: ¿Dices entonces que son un bien la sabiduría, la salud y la riqueza y las demás cosas por el estilo, y que son males las contrarias a ellas?[122]

Polo: Eso digo.

Sócrates: ¿Y dices que no son ni buenas ni malas aquellas cosas que a veces participan[123] de lo bueno, a veces de lo malo y a veces ni de lo uno ni de lo otro, como, por ejemplo, estar sentado, caminar, correr, navegar, como también, en otro aspecto, piedras, por ejemplo, maderos y demás cosas de ese tipo? ¿No es eso lo que dices? ¿O acaso son algunas otras cosas aquellas a las que llamas ni buenas ni malas? 468a

Polo: No, son ésas.

Sócrates: ¿Y las cosas intermedias, cuando se hacen, se hacen en vista de las buenas, o las buenas en vista de las intermedias?

Polo: Las intermedias, sin duda, en vista de las buenas.[124] 468b

Sócrates: Así pues, es buscando el bien que caminamos cuando caminamos, creyendo que es lo mejor, y, por el contrario, que nos quedamos quietos

[122] Se trata de una lista convencional de bienes, que ejemplifican, respectivamente, bienes psíquicos, físicos y exteriores.

[123] El verbo *metékhein*, "participar", no está empleado aquí con el significado técnico que tiene en diálogos posteriores, para referirse al modo de relación entre los particulares y las Formas. Que Platón sugiera aquí la teoría de las Formas es un punto discutible. En este contexto, posiblemente quiera referirse a cosas que son buenas o malas en algún aspecto o en alguna circunstancia o con respecto a algo.

[124] Esta distinción de tres "géneros" –lo bueno, lo malo y lo que no es ni bueno ni malo–, así como la afirmación de que hacemos aquello que no es ni bueno ni malo en vista de lo bueno, aparecen claramente en *Lisis*, 216d ss.

469a POLO: En cualquiera de los dos casos. ¿No es en ambos envidiable?

SÓCRATES: No digas semejante cosa, Polo.

POLO: ¿Por qué?

SÓCRATES: Porque no se debe envidiar a los que no son envidiables ni a los desgraciados, sino más bien tenerles compasión.[130]

POLO: ¿Y qué? ¿Te parece que es ésa la situación de los hombres de los que estoy hablando?

SÓCRATES: ¿Cómo no?

POLO: Entonces, el que mata a quien a él le parezca, si lo mata con justicia, ¿te parece a ti que es desgraciado y digno de compasión?

SÓCRATES: No, no, pero tampoco es digno de envidia.

POLO: Pero ¿no acabas de decir que era desgraciado?

469b SÓCRATES: Sí, amigo mío, el que mata injustamente; y es, además, digno de compasión. Quien, en cambio, lo hace con justicia no es envidiable.

POLO: Pero el que muere injustamente, ése es digno de compasión y desgraciado.

SÓCRATES: Menos que el que mata, Polo, y menos que el que con justicia muere.

POLO: Pero ¿cómo es eso, Sócrates?

SÓCRATES: Así, ya que cometer injusticia es precisamente el mayor de los males.

POLO: ¿Y ése es el mayor mal? ¿No es padecer injusticia un mal mayor?

SÓCRATES: De ninguna manera.

[130] Los criminales, de acuerdo con la hipótesis socrática, son dignos de compasión y no de odio, porque padecen una enfermedad y actúan, en consecuencia, de modo involuntario. Véase 479e ss. y *Leyes*, 731c-d.

Polo: ¿Tú, entonces, querrías padecer injusticia más que cometerla?[131]

Sócrates: Yo, por cierto, no quisiera ninguna de las dos cosas; pero si me viera obligado a cometer injusticia o a padecerla, preferiría padecerla antes que cometerla. 469c

Polo: Entonces, ¿tú no aceptarías ejercer poder tiránico?

Sócrates: No, si por ejercer poder tiránico entiendes lo mismo que yo.

Polo: Yo entiendo por ello lo que acabo de decir, que lo que a uno le parezca le sea permitido hacerlo en la ciudad: que mate, que expulse y que todo lo haga según su parecer.[132] 5

Sócrates: Bendito amigo, déjame decirte algo y critícalo. Si yo, en una plaza colmada de gente, me dirigiera a ti con un puñal bajo el brazo y te dijera: "Polo, acabo de obtener un poder y una fuerza tiránica extraordinarios; si me parece que alguno de los hombres que estás viendo ya mismo debe morir, ese que a mí me parece morirá; si me parece que hay que partirle la cabeza a uno de ellos, 469d 5

131 Cometer injusticia y padecer injusticia se refieren aquí a acciones, y no necesariamente a *ser* justo o injusto. La diferencia será importante luego (472d, 477b, 478e y 522e). La tesis socrática, según la cual es preferible padecer injusticia que cometerla, y que quien hace sufrir injustamente a otro es más desgraciado que el que sufre injustamente, suena paradójica no sólo para nosotros, sino que así debía sonar también a los griegos contemporáneos de Platón. Isócrates, por ejemplo, en una velada alusión al *Gorgias*, señala que cualquier ateniense preferiría ser injusto a sufrir injusticia (*Panatenaico*, 117).

132 *Katà tèn autoû dóxan.* Traduzco aquí *dóxa* por "parecer" para mantener la correspondencia con la traducción que he elegido para el verbo *dokeîn.* Polo repite su fórmula habitual, pero, tras la argumentación de Sócrates, ha eliminado el "querer" y se ha quedado sólo con el "parecer".

se le partirá ya mismo, y, si me parece que hay que desgarrarle las vestiduras, se le desgarrarán; 469e tal es el gran poder que tengo en la ciudad"; y si te mostrara el puñal, a ti, que no puedes creerlo, tal vez al verlo me dirías: "Sócrates, así todos tendrían un gran poder, puesto que del mismo modo podrías incendiar la casa que te pareciera, 5 los arsenales atenienses, los trirremes y todas las naves, tanto las públicas como las particulares". ¿Acaso no es esto tener un gran poder, el hacer lo que a uno le parece? ¿O qué te parece a ti?[133]

POLO: No, por cierto, no de ese modo.

470a SÓCRATES: ¿Puedes decirme, entonces, por qué censuras ese gran poder?

POLO: Sí, claro.

SÓCRATES: ¿Por qué? Dímelo.

5 POLO: Porque necesariamente quien obra de ese modo será castigado.

[133] Dodds (1959, pp. 238-9) explica este ejemplo como un caso límite de comportamiento de un individuo alienado y se pregunta por qué deberíamos negar que su poder es real. La respuesta de Polo es ingenua y elude el problema, y no es la respuesta que daría Platón. Sirve meramente para convencer a Polo de que era errónea su afirmación anterior, aun sobre la base de sus supuestos. La respuesta de Platón sería probablemente que el hombre del cuchillo no puede, en su nivel más profundo, querer la pura destrucción por sí misma; su acción no refleja su verdadera personalidad sino una distorsión alienada de ella, y puesto que no hace lo que realmente quiere, no puede decirse que ejerza poder. La plaza colmada de gente alude a la hora pico, en que se concurre al ágora para hacer las compras, entre las diez y las doce de la mañana. Al imaginar este episodio, Platón tal vez tiene en mente el asesinato de Frínico, uno de los oligarcas extremistas de Atenas en la época de la revolución de los Cuatrocientos, en 411 a.C, narrado por Tucídides (*Historia de la Guerra del Peloponeso*, VIII.92.2). El loco del ejemplo esconde el cuchillo *hypò máles*, esto es, bajo la axila, lugar habitual donde llevar un arma, bajo la túnica o el manto.

Sócrates: ¿Y ser castigado no es un mal?

Polo: Sí, por supuesto.

Sócrates: Por lo tanto, admirable amigo, una vez más se te pone en evidencia que si hacer lo que a uno le parece tiene un resultado provechoso, eso es un bien, y en esto consiste, al parecer, tener gran poder. En caso contrario, es un mal y un poder mínimo. Pero examinemos también lo siguiente: ¿estuvimos de acuerdo en que a veces es mejor hacer esas cosas de las que ahora hablábamos, matar, expulsar a la gente y despojarla de sus bienes, y a veces no?

Polo: Sí, absolutamente.

Sócrates: Y en este punto, me da la impresión de que estamos de acuerdo tú y yo.

Polo: Sí.

Sócrates: Dime, entonces, ¿cuándo afirmas tú que es mejor hacer estas cosas? Dime qué límites estableces.

Polo: Responde tú, Sócrates, a esa pregunta.

Sócrates: Yo te digo entonces, Polo, si te resulta más agradable escucharlo de mí, que cuando alguien hace esas cosas con justicia, es mejor, pero cuando las hace injustamente, peor.[134]

Polo: Difícil es refutarte, Sócrates; pero ¿no te refutaría hasta un niño, probándote que lo que dices no es verdad?

Sócrates: Y muchas gracias le daré a ese niño, las mismas que a ti, si me refutas y me libras de estas tonterías. No te canses de hacerle un favor a un amigo y refútame.

[134] *Kákion*, "más malo", comparativo de *kakón*.

POLO: Bueno, Sócrates, no hay necesidad alguna de
470d refutarte con hechos antiguos, porque los de ayer y los recientes son suficientes para refutarte y demostrarte hasta qué punto muchos hombres que cometen injusticias son dichosos.

SÓCRATES: ¿Cuáles son esos hechos?

5 POLO: ¿No ves a Arquelao, el hijo de Perdicas, que gobierna Macedonia?[135]

SÓCRATES: Si no lo veo, al menos oigo hablar de él.

POLO: ¿Y te parece que es dichoso o que es desgraciado?

SÓCRATES: No lo sé, Polo. Porque nunca me he encontrado con él.

470e POLO: ¿Y qué? ¿Lo sabrías si te hubieras encontrado con él, pero de otro modo, así no más,[136] no sabes que es dichoso?

[135] Perdicas II, rey de Macedonia (*c.* 452-413 a.C.), tuvo en política internacional un papel bastante oscuro, oscilante entre Esparta y Atenas durante la Guerra del Peloponeso. Le sucedió en el trono, en 413 a.C., su hijo Arquelao, al que aquí Platón presenta como un individuo de gran crueldad y que, para Polo, es ejemplo del tirano "exitoso". Sin embargo, hizo esfuerzos para mostrar que su país formaba parte de la Grecia propiamente dicha, haciendo de su nueva capital, Pella, un centro para los artistas y poetas griegos que aceptaron su hospitalidad, entre otros Eurípides y Zeuxis, cuando Atenas estaba en guerra. Al atacarlo, Platón defiende, por contraste, la figura y actitud de Sócrates –que se habría negado a ir a la corte de Arquelao (Aristóteles, *Retórica* 1398a)– y condena la opinión pública de Atenas, que había hecho un elogio oficial de éste. Esta referencia genera un problema respecto de la fecha dramática del *Gorgias*. Arquelao ascendió al trono en 413 a.C., pero otras referencias en el diálogo no resultan compatibles con esta fecha. Por ejemplo, en 519a-b se "predice" el papel de Alcibíades en la caída de Atenas en 415 a.C. Véase Dodds (1959, pp. 17-8), quien concluye que a Platón no le interesa fijar una fecha dramática precisa.

[136] Para la traducción del *autóthen*, sigo la sugerencia de Stallbaum (*ex ipsa re*), según anota Woolsey (1854, p. 162), y la de Dodds (1959, p. 137).

SÓCRATES: No, por Zeus, no.

POLO: Está claro, Sócrates, que vas a decirme que tampoco sabes que el Gran Rey[137] es dichoso.

SÓCRATES: Y diré la verdad. Porque no sé en qué situación se halla respecto de la educación y de la justicia.

POLO: ¿Pero qué? ¿En eso está toda la dicha?

SÓCRATES: Tal como yo lo digo, Polo. Pues afirmo que el hombre de bien[138] –también la mujer– es dichoso, mientras que el injusto y malvado es desgraciado.

POLO: ¿Y así resulta que es desgraciado Arquelao, de 471a
acuerdo con lo que estás diciendo?

SÓCRATES: Sí, mi amigo, si es injusto.[139]

POLO: ¿Pero cómo no va a ser injusto? No le correspondía nada del poder que ahora tiene, por ser hijo de una mujer que era esclava de Alcetas, el hermano de Perdicas y, según el derecho establecido,

[137] Se trata del rey de Persia, considerado como la personificación del mayor poder humano posible. Su felicidad era un asunto debatido durante el siglo v a.C. Véanse *Apología*, 40d y *Eutidemo*, 274a.

[138] Traduzco por "hombre de bien" la frase *kalòs kàgathós*. Esta frase, acuñada para expresar la conformidad con un código aristocrático de honor, en el uso corriente tenía implicaciones tanto sociales como morales. Sócrates y sus sucesores la emplean continuamente para referirse a su ideal de lo que un hombre debería ser. Aquí Sócrates deliberadamente restringe el alcance a lo moral, excluye el aspecto social y, contrariamente al uso habitual, aplica la frase también a las mujeres. En *República*, 489e, el verdadero hombre de bien es el filósofo.

[139] Poetas y filósofos enfrentaron la cuestión de cómo los dioses podían permitir, aparentemente, que una persona malvada fuese próspera. Una solución común, por ejemplo, consistía en sostener que sus crímenes tarde o temprano recibirían castigo, si no durante su vida, en la de sus descendientes o en otra reencarnación. La solución de Platón es simplemente negar que una persona mala sea genuinamente feliz, precisamente porque, al ser mala, es desgraciada.

era esclavo de Alcetas, y si hubiera querido obrar con justicia tendría que haber estado al servicio de Alcetas y habría sido dichoso, según lo que tú dices. Pero ahora se nos ha vuelto increíblemente desgraciado, dado que ha cometido las mayores
471b injusticias. Primero hizo llamar a Alcetas, que era su amo y su tío, fingiendo que le devolvería el mando del que Perdicas lo había despojado, lo hospedó en su casa y lo emborrachó, tanto a él como a su hijo Alejandro, primo de Arquelao y casi
5 de su misma edad, los metió en un carro y, sacándolos de noche, los degolló y los hizo desaparecer a ambos. Y tras cometer tales injusticias, ni se dio cuenta de que se había vuelto desgraciadísimo ni
471c se arrepintió de ello, sino que poco después no quiso ser dichoso educando, como era justo, a su hermano, el hijo legítimo de Perdicas, un niño de unos siete años, y entregándole el mando que, según el derecho establecido, le correspondía, sino que, luego de arrojarlo a un pozo y ahogarlo,
5 le dijo a su madre, Cleopatra, que por perseguir a un ganso se había caído y había muerto. Resulta así que, por haber cometido en Macedonia las mayores injusticias, es el más desgraciado de todos los macedonios, y no el más dichoso, y es posible, tal vez, que cualquiera de los atenienses,
471d empezando por ti, preferiría ser un macedonio cualquiera antes que ser Arquelao.[140]

SÓCRATES: Ya al comienzo de esta conversación,[141] Polo, yo te elogié porque me parece que estás bien

[140] Véase nota 135.
[141] 448d.

formado en lo que toca a la retórica; pero parece que no te has preocupado por el dialogar. ¿Y ahora no es sino éste el argumento con el que hasta un niño habría podido refutarme, un argumento con el que, según crees, yo he sido refutado por ti, cuando decía que quien comete injusticia no es dichoso? ¿Cómo es eso, amigo mío? Pues, sin duda alguna, no estoy de acuerdo con nada de lo que dices.

POLO: Porque no quieres, ya que, en el fondo, te parece que es tal como yo digo. 471e

SÓCRATES: Bendito amigo, tratas de refutarme a la manera retórica, como quienes creen estar refutando en los tribunales. Allí, en efecto, parece que unos refutan a otros cuando, en apoyo de los discursos que pronuncian, presentan muchos testigos, y de buena reputación, mientras que el que sostiene la parte contraria presenta tan sólo uno o ninguno. Esa clase de refutación no tiene ningún valor respecto de la verdad. Pues en ocasiones alguien podría ser víctima de falsos testimonios de testigos numerosos y que parecen dignos de fe. Y ahora, respecto de lo que estás diciendo, por poco todos dirán lo mismo que tú, tanto atenienses como extranjeros, si quisieras presentar en contra de mí testigos de que no digo la verdad. Atestiguarán en tu favor, si tú lo quieres, Nicias, el hijo de Nicérato, y con él sus hermanos, cuyos trípodes están colocados en fila en el templo de Dioniso; o, si quieres, Aristócrates, el hijo de Escelio, de quien es esa hermosa ofrenda que hay en el templo de Apolo; o también, si quieres, toda la casa de Pe- 472a 472b

ricles o cualquier otra familia de aquí que se te ocurra elegir.[142] Pero yo, que soy uno solo, no estoy

[142] Sócrates elige para Polo "testigos" de diferentes campos políticos, mostrando de ese modo que su ataque no es contra un determinado grupo político sino contra la opinión pública ateniense en general. Nicias (*c.* 470-413 a.C.) fue un hombre político y general ateniense. Tras la muerte de Pericles, al comienzo de la Guerra del Peloponeso, llegó a ser uno de los jefes políticos de Atenas, opuesto a Cleón. Moderado en sus opiniones, no apoyaba el imperialismo agresivo de los demócratas extremistas y prefería buscar una paz rápida con Esparta. Fue en gran parte responsable del tratado de paz de 421 a.C., que puso fin al primer episodio de la Guerra del Peloponeso, suspendiendo por un tiempo las hostilidades. Fue uno de los hombres más ricos de Atenas y admirado por sus contemporáneos, entre ellos Tucídides, por su rectitud y sus virtudes. Participó de la desastrosa expedición a Sicilia junto a Alcibíades y fue ejecutado en 413 a.C., el mismo año en que Arquelao subió al trono de Macedonia. Los trípodes –tipo favorito de ofrenda votiva– que aquí se dice que hizo colocar en el templo de Dioniso, sobre las colinas de la Acrópolis, representaban el premio ganado por los tres hermanos cuando fueron coregos. La coregía (*khoregía*) era una forma de servicio público, en la que los ciudadanos acaudalados tenían que hacerse cargo de los gastos necesarios para contratar los coros que actuaban en los festivales dramáticos de Atenas; si la obra solventada por un corego ganaba la competencia, recibía como premio un trípode. Dado que alguien sólo podía ser corego si era muy rico, y dado que riqueza y eminencia solían ir juntas, el hecho de que Nicias y sus hermanos (de los que no sabemos casi nada) hubieran ganado varios trípodes es signo de que su familia era eminente y poseía enormes riquezas. Más aún, Plutarco (*Vida de Nicias*, III.3), relata que Nicias había hecho construir un templo para exhibir sus trípodes. Aristócrates, por su parte, miembro de la oligarquía de los Cuatrocientos, tras colaborar, en 411 a.C., en la suspensión de la constitución ateniense, adoptó una posición moderada y se unió a Teramenes para derrocar ese Consejo e instalar una asamblea de cinco mil ciudadanos. Victorioso en la batalla naval de las Arginusas, murió en 406 a.C., condenado por sus conciudadanos, junto con otros comandantes de esa batalla, por no haber socorrido a náufragos tras una tormenta ni rescatado cadáveres de caídos en combate. Sobre el episodio, que se recuerda un poco más adelante (473e), véase *Apología*, 32b-d. Sócrates era en ese momento miembro del Consejo de los Quinientos y fue el único en oponerse a la condena. Sobre Pericles, véase nota 62; su casa representa a la nueva democracia. Olimpiodoro (19.8) señala que Sócrates habla de "la casa de Pericles" y no directamente de Pericles, pues ya había muerto.

de acuerdo contigo. En efecto, no me obligas a ello,[143] sino que, presentando en contra de mí numerosos testigos falsos, intentas desposeerme de mi bien, la verdad.[144] Pero yo, si no te presento a ti mismo, que eres uno solo, como testigo que esté de acuerdo con lo que digo, creo que no he logrado hacer nada que valga la pena a propósito del asunto que estamos discutiendo. Y creo que tampoco tú lo has logrado, si yo, que soy uno solo, no atestiguo a tu favor, y si no despachas a todos los demás testigos. Hay, entonces, un cierto y determinado tipo de refutación, ese en el que tú y muchos otros creen; pero hay también otro tipo, ese en el que yo creo. Comparémoslos, entonces, para ver si hay entre ellos alguna diferencia. Pues ocurre que no son poca cosa las cuestiones sobre las que estamos discutiendo, sino que, de lejos, son aquellas cuyo conocimiento es lo más bello y cuya ignorancia, lo más feo. Y lo esencial en ellas es saber o ignorar quién es dichoso y quién no lo es.[145] Por de pronto, a propósito de lo que estamos discutiendo, tú consideras que es posible que sea

472c

472d

[143] Se entiende que con buenas razones o argumentos.

[144] Traduzco *ousía* por "bien". Platón no está acá apuntando al significado filosófico de *ousía* como "entidad" o "sustancia", sino que continúa su analogía con los casos en una corte y los testigos. Hace, entonces, un uso metafórico del término, para referirse al patrimonio, ya no material, sino espiritual de Sócrates: la verdad, patrimonio del que Polo intenta desposeerlo al modo en que, en los tribunales, se puede desposeer a una persona de sus bienes materiales.

[145] Platón, por boca de Sócrates, advierte al lector que la cuestión que ahora está en discusión ya no es la definición de la retórica, sino algo mucho más serio e importante, la felicidad humana.

feliz[146] un hombre que comete injusticia y es injusto, ya que consideras que Arquelao es injusto, pero dichoso. ¿Tenemos que entender que es esto lo que tú piensas?

POLO: Sí, claro que sí.

SÓCRATES: Yo, en cambio, sostengo que es imposible. Éste es el punto en el que disentimos. Veamos, pues: quien comete injusticia será dichoso, ¿pero acaso si se le impone una pena y un castigo?

POLO: No, de ningún modo, porque en ese caso sería desgraciadísimo.

472e SÓCRATES: Pero entonces, si al que comete injusticia no se le impone una pena, ¿será dichoso, de acuerdo con lo que tú estás diciendo?

POLO: Sí, eso digo.

SÓCRATES: Al menos según mi parecer, Polo, el que comete injusticia y el que es injusto es enteramente desgraciado, y más desgraciado será si cuando comete una injusticia no paga su culpa[147] ni se le impone un castigo, y menos desgraciado si paga su culpa y le imponen una pena tanto los dioses[148] como los hombres.

473a POLO: Es absurdo lo que te pones a decir, Sócrates.

SÓCRATES: Con todo, intentaré conseguir que también tú, amigo mío, digas lo mismo que yo; por-

[146] *Makárion*. Traduzco por "feliz", para diferenciarlo de *eudaímon*, que he preferido traducir por "dichoso". Los dos términos, sin embargo, no parecen estar usados aquí con diferente significado.

[147] "Pagar la culpa" traduce la expresión *díken didónai*.

[148] Es ésta la primera mención de los dioses que aparece en el diálogo. Tal vez puede ser una prefiguración del mito final, donde los dioses velan por que se haga justicia, aun cuando sea preciso esperar a la vida del más allá.

que te considero un amigo. Por el momento, éste es precisamente el punto en el que disentimos; examínalo también tú. Yo dije, en algún momento en el curso de nuestra discusión,[149] que cometer injusticia era peor que padecerla.

POLO: Sí, así es.

SÓCRATES: Pero tú decías que peor era padecerla.

POLO: Sí.

SÓCRATES: Y yo decía que los que cometen injusticia son desgraciados, y tú me refutaste.

POLO: Sí, por Zeus.

SÓCRATES: Según lo crees, Polo. 473b

POLO: Creyendo que es verdad.

SÓCRATES: Tal vez. Pero tú, por otra parte, crees que son dichosos quienes cometen injusticia, siempre y cuando no paguen su culpa.

POLO: Sí, absolutamente.

SÓCRATES: Y yo sostengo que ellos son desgraciadísimos, mientras que los que pagan su culpa lo son en menor medida. ¿Quieres refutarme también esto?

POLO: ¡Pero si esto es todavía más difícil de refutar que lo otro, Sócrates![150]

SÓCRATES: No más difícil, por cierto, Polo; es imposible: pues la verdad jamás puede ser refutada.

POLO: ¿Qué estás diciendo? Si un hombre es apresado cuando conspira injustamente para apoderarse del poder tiránico y, una vez apresado, se lo tortura, se lo mutila, se le queman los ojos y, después 473c

[149] 469bc.

[150] Como señala Olimpiodoro (20.1), la réplica de Polo es irónica. Olimpiodoro subraya la ironía de Polo en más de una ocasión, pero no así la de Sócrates.

de haber sufrido otros múltiples, graves y variados ultrajes y de haber presenciado los inferidos a sus hijos y a su mujer, finalmente se lo crucifica y se lo quema vivo untado de pez,[151] ¿va a ser más dichoso que si, logrando huir, se establece como tirano y se pasa la vida gobernando en la ciudad y haciendo lo que quiere,[152] envidiado y tenido por dichoso por los ciudadanos y los extranjeros? ¿Estás diciendo que no es posible refutar estas cosas?

SÓCRATES: Quieres meterme miedo,[153] noble Polo, e igual no me refutas. Hace un momento presentabas testigos. Sin embargo, acuérdate de un detalle: ¿cuando conspiraba injustamente para apoderarse del poder tiránico, dijiste?

POLO: Así es.

SÓCRATES: Entonces más dichoso no podrá ser ninguno de los dos, ni el que se ha apoderado injustamente del poder tiránico ni el que ha pagado su culpa –de dos desgraciados, por cierto, ninguno podría ser más dichoso que el otro–, pero sin duda más desgraciado es el que huye y ejerce el poder tiránico. ¿Qué es esto, Polo? ¿Te estás riendo? ¿Acaso es también ésa otra forma de refutación:

[151] Para esta lista tradicional de torturas, véase *República*, 361e.

[152] Polo vuelve a emplear el verbo *boúlesthai* al sostener que el tirano hace "lo que quiere", olvidando que antes (468b-c) había prestado acuerdo a Sócrates a propósito del uso correcto de "hacer lo que uno quiere" y su diferencia con "hacer lo que a uno le parece".

[153] El verbo *mormolýttein*, aquí empleado (y que aparece también en *Critón*, 46c y en Aristófanes, *Aves*, 1244), deriva de Mormo (*Mormó* o *Mormolýke*), nombre de un monstruo femenino, una suerte de cuco, al que madres y nodrizas apelaban para asustar a los niños ingenuos. En *Fedón*, 77e se hace referencia a las representaciones o imágenes de Mormo.

ponerse a reír, cuando alguien ha dicho algo, en lugar de refutarlo?[154]

POLO: ¿No crees, Sócrates, que ya has sido refutado, cuando dices cosas tales que ningún hombre po- 5
dría afirmar? Eso pregúntaselo a cualquiera.

SÓCRATES: Polo, yo no soy un político, y el año pasado, habiéndome tocado por sorteo formar parte del Consejo, cuando mi tribu tenía la pritanía y yo debía dirigir la votación, fui motivo de risa y no sa- 474a
bía cómo dirigirla.[155] Entonces, tampoco ahora me

[154] Sócrates toma la risa de Polo como otra de sus trampas retóricas, además del apelar a testigos o infundir miedo. Olimpiodoro (20.5) hace notar que hay una instrucción dada por Gorgias: "si tu contrincante habla en serio, ríete, y lo derrotarás. Si él ríe cuando tú estás hablando en serio, procura que su risa pase inadvertida". Y añade que, precisamente como discípulo de Gorgias, Polo se ríe. Sobre risa y seriedad en Gorgias, véase Aristóteles, *Retórica* 1419b (= frag. 12 DK).

[155] La referencia al proceso de los generales vencedores en las Arginusas ya apareció en 472a-b. El episodio aquí narrado tuvo lugar después de la batalla naval (406 a.C.), cuando los atenienses, molestos por la pérdida de vidas, llevaron a juicio a seis de los ocho jefes militares acusados de negligencia criminal por no haber rescatado a sobrevivientes y cadáveres. Tales juicios simultáneos eran contrarios a la práctica judicial habitual. Sócrates, sin duda, integraba la pritanía, esto es, el comité ejecutivo, pero las fuentes de que disponemos no dejan en claro si realmente le tocó actuar como presidente y dirigir la votación, tal como aquí Platón lo presenta. La dirección consistía en contar los votos tanto a favor como en contra, así como los de los dudosos, y declarar públicamente cuáles eran unos y otros, base sobre la cual se decidía lo que se debía hacer o no hacer. En todo caso, lo cierto parece ser que Sócrates estuvo en contra de la moción. La ineptitud que Sócrates se atribuye para proceder en una operación tan sencilla responde de hecho a que no creía en la corrección del procedimiento. Tal como Platón lo presenta, ésta fue la ocasión en la que Sócrates puso en práctica los ideales que se expresan en este diálogo. Salvo esta función como miembro del Consejo, que todo ciudadano debía cumplir en algún momento de su vida, Sócrates nunca fue un político ni ocupó cargos públicos. Véanse *Apología*, 32a-b y Jenofonte, *Memorables*, I.6.15. En la última sección del diálogo (521d), Sócrates declara ser uno de los pocos políticos verdaderos, pero allí "político" tiene un sentido diferente del que posee en 473e.

exhortes a dirigir la votación de los presentes, sino que, si no dispones de una refutación mejor que ésta, como precisamente yo estaba diciendo, cédeme el turno y así tendrás la experiencia de cómo debe ser una refutación, según yo creo. Pues yo no sé presentar más que un solo testigo de las cosas que afirmo, precisamente aquel al que se dirigen mis palabras, y a la multitud, en cambio, la despacho; sólo a él sé pedirle el voto, pero con una multitud ni siquiera intento discutir.[156] Fíjate entonces si estarás dispuesto a tu vez a darme la oportunidad de refutarte respondiendo a mis preguntas. Pues creo que no sólo yo, sino también tú y todos los demás hombres, consideramos que cometer injusticia es peor y que no pagar la culpa es peor que pagarla.

POLO: Yo, en cambio, creo que ni yo ni ningún otro hombre piensa tal cosa. Porque ¿preferirías tú padecer injusticia antes que cometerla?

SÓCRATES: Y también tú lo preferirías, y todos los demás.

POLO: No, muy lejos de eso; ni yo, ni tú ni ningún otro lo preferiría.

SÓCRATES: ¿Entonces no vas a responderme?

POLO: Sí, claro que sí, porque estoy ansioso por saber qué es lo que vas a decir.

SÓCRATES: Dime entonces, para que veas, como si te

[156] Estas palabras, con un tono ácido, contrastan calladamente al filósofo con el orador, que intenta persuadir a la multitud, y no debe verse en ellas indicación de un desprecio por el vulgo. Sócrates no es afecto a los auditorios numerosos y una conversación dialéctica se practica solamente con un número reducido de personas, una o dos a lo sumo. Véase 472c y, por ejemplo, *Apología*, 22a-d.

estuviera preguntando desde el principio: ¿Qué te parece a ti más malo, Polo, cometer injusticia o padecerla?

POLO: A mí, padecer injusticia.

SÓCRATES: ¿Y qué, entonces? ¿Qué es más feo, cometer injusticia o padecerla?[157] Respóndeme.

POLO: Cometer injusticia.

SÓCRATES: Por lo tanto, es más malo, ya que es más feo.

POLO: De ningún modo.

SÓCRATES: Comprendo: tú, al parecer, no consideras que sean lo mismo bueno y bello y, por su parte, malo y feo. 474d

POLO: No, en efecto.

SÓCRATES: ¿Y qué pasa con esto otro? ¿A todas las cosas bellas, tales como cuerpos, colores, formas, sonidos y ocupaciones,[158] las llamas en cada caso, sin referirte a nada,[159] bellas? En primer lu-

[157] Sócrates pasa del concepto de *kakón*, "malo" (opuesto a *agathón*, "bueno"), al de *aiskhrón*, "feo" (opuesto a *kalón*, "bello"). He tratado de mantener la misma traducción de los términos para que no se pierda el hilo del argumento.

[158] *Kalón* es un término general de valoración positiva, más amplio que "bello" en español, y se aplica a todo aquello que es admirable desde algún punto de vista. El examen de este concepto se desarrolla en el *Hipias mayor*. Dodds (1959, p. 250) se inclina a pensar que el breve tratamiento del tema aquí presupone la discusión y los resultados alcanzados en el *Hipias*, a saber que ni la *ophelía* ("provecho") ni la *hedoné* ("placer") ni la combinación de ambas son por sí mismas suficientes para explicar *tò kalón*. Dodds sostiene también que *Gorgias* representa una etapa más desarrollada que el *Hipias mayor* en la estética de Platón. Una enumeración de formas de belleza aparece también en el *Hipias mayor* y en el *Banquete*, aunque con algunas diferencias respecto de este pasaje. Por ejemplo, en *Banquete*, 210a-d no aparecen colores, formas ni sonidos.

[159] *Eis oudèn apoblépon*, literalmente "sin mirar a nada", esto es, sin tener una referencia ulterior, sin atender a un patrón o cri-

gar, de los cuerpos bellos, por ejemplo, ¿no dices acaso que son bellos por su utilidad, en función de aquello para lo que sirven, o por el placer, si el contemplarlos produce el goce de quienes los contemplan? ¿Puedes agregar algo a esto a propósito de la belleza de un cuerpo?

474e POLO: No puedo.

SÓCRATES: Por lo tanto, también a todas las demás cosas, tanto formas como colores, ¿no las denominas bellas en razón del placer, o del provecho, o de ambas cosas?[160]

POLO: Sí, yo sí.

SÓCRATES: ¿Y no ocurre lo mismo con los sonidos y
5 todo cuanto tiene que ver con la música?

POLO: Sí.

SÓCRATES: Sin duda, en lo referente a las leyes y a las ocupaciones, las que son bellas no están exentas de eso, esto es, de ser provechosas, o agradables, o ambas cosas.

475a POLO: No, me parece que no.

SÓCRATES: ¿Y eso mismo ocurre también con la belleza de los conocimientos?[161]

POLO: Claro que sí. Ahora sí que estás dando una be-

---

terio. Es decir, Sócrates pregunta a Polo si considera a la belleza como una cualidad fundamental, que no se resuelve ni se remite a ninguna otra. Véase Wooolsey (1843, p. 169). ¿Hay aquí una referencia implícita a las Ideas como patrones, como puntos de referencia, mirando a los cuales puede decidirse si algo posee una determinada cualidad y en qué grado la posee? Es difícil responder con seguridad por sí o por no.

[160] Traduzco *khreía* por "utilidad" y conservo "provecho" para *ophelía*. Las dos condiciones que, según Sócrates, se requieren para ser *kalón* –la utilidad o el provecho y el placer– se explican por la amplitud que tiene el término *kalón*.

[161] *Mathémata*: saberes, cuerpos de conocimientos, disciplinas en general.

lla definición de lo bello, Sócrates, al definir lo bello por el placer y por el bien.[162]

SÓCRATES: ¿Y lo feo, por el contrario, no se define por el dolor y el mal?

POLO: Forzosamente.

SÓCRATES: Entonces, cuando, de dos cosas bellas, una es más bella que la otra, lo es porque la supera en una de esas dos cosas o en ambas: o en placer, o en provecho, o en ambas.

POLO: Claro que sí.

SÓCRATES: Y cuando de dos cosas feas una es más fea que la otra, es más fea porque la supera en dolor o en mal. ¿No es eso necesario?

POLO: Sí.

SÓCRATES: Sigamos entonces. ¿Qué estábamos diciendo hace un momento[163] a propósito de cometer injusticia y padecer injusticia? ¿No decías que padecer injusticia es más malo, pero que cometer injusticia es más feo?

POLO: Eso decía.

SÓCRATES: Por tanto, si cometer injusticia es más feo que padecerla, ¿no es entonces más doloroso, y tendría que ser más feo por superarlo en dolor o

[162] *Kalôs horíze*, literalmente "defines bellamente". Polo acepta el modo en que Sócrates "define" lo bello, presumiblemente porque suena realista al referirse al placer y provecho. En sentido estricto, no se trata de una definición, esto es, de una respuesta a la pregunta "¿qué es?". Polo entiende que son lo mismo placer y bien y, al reemplazar "bueno" (*agathón*) por "provechoso" (*ophélimon*), a través de esta equiparación, allana el camino para la prueba que expondrá Sócrates. Sócrates acepta esta equiparación, que parece ser propia del Sócrates histórico. Véase *Protágoras*, 333d y Jenofonte, *Memorables*, IV.6.8.

[163] 474c.

en maldad, o en ambas cosas? ¿No es también esto necesario?

Polo: ¿Cómo no?

475c Sócrates: Examinemos ahora ante todo lo siguiente: ¿cometer injusticia supera en dolor a padecer injusticia y quienes cometen injusticia sufren[164] más que quienes la padecen?

Polo: Eso no es así de ningún modo, Sócrates.

Sócrates: Pero entonces no lo supera en dolor.

Polo: No, claro que no.

5 Sócrates: Por tanto, si no lo supera en dolor, tampoco podría superarlo en ambas cosas juntas.

Polo: Así resulta.

Sócrates: Luego, queda que lo supere en la otra.

Polo: Sí.

Sócrates: En mal.

Polo: Eso parece.

Sócrates: Por tanto, si lo supera en mal, cometer injusticia tendría que ser más malo que padecerla.

Polo: Es evidente.

475d Sócrates: ¿No es cierto que la mayoría de los hombres está de acuerdo, como también tú lo estabas hace un momento, en que cometer injusticia es más feo que padecerla?

Polo: Sí.

Sócrates: Pero ahora se nos ha puesto en evidencia que es más malo.

Polo: Eso parece.

[164] *Algoûsi*. El verbo *algeîn* significa sentir dolor, sufrir, afligirse, sentir pena, tristeza o disgusto. Inmediatamente antes e inmediatamente después, Sócrates usa *lýpe*, que he traducido por "dolor". En estos pasajes no se advierte una diferencia de significado entre esos términos.

Sócrates: ¿Preferirías tú lo más malo y más feo a lo que lo es menos? No vaciles en responderme, Polo, porque no te acarreará ningún perjuicio; confiándote con nobleza al argumento, como a un médico, responde, y dime sí o no a lo que te estoy preguntando.

Polo: No lo preferiría, Sócrates.

Sócrates: ¿Lo preferiría algún otro hombre?

Polo: A mí me parece que no, de acuerdo con este argumento.

Sócrates: Entonces yo estaba en lo cierto cuando decía que ni yo, ni tú, ni ningún otro hombre preferiría cometer injusticia a padecerla; pues resulta que es más malo.

Polo: Eso parece.

Sócrates: Ves, Polo, que, comparado un modo de refutación con otro, en nada se asemejan; pues todos los demás están de acuerdo contigo, salvo yo, y a mí, en cambio, me basta que tú, que eres uno solo, estés de acuerdo y des tu testimonio; tomo solamente tu voto y despacho a todos los demás.[165]

[165] La discusión, que se inicia en 474c, puede resumirse del siguiente modo: Polo admite que cometer injusticia es más feo que padecerla, pero sostiene que padecer injusticia es más malo. Sócrates se vale de esta admisión para probar que cometer injusticia es más malo. Cuando de algo decimos que es bello (o admirable), queremos decir que es placentero, provechoso, o ambas cosas. Por lo tanto, si cometer injusticia es menos bello que padecerla, es menos placentero, o menos provechoso, o ambas cosas. Pero no es menos placentero; por lo tanto, es menos provechoso; por lo tanto, es más malo. A lo largo del argumento hay una ambigüedad que parece invalidarlo. Cuando Polo propone que padecer injusticia es más malo que cometerla se refiere a que es más malo *para uno mismo*. De igual modo, al comienzo del argumento, cuando se dice que cometer injusticia es más doloroso que padecerla, eso significa que es más doloroso *para uno mismo*. Sócrates y Polo están sopesando los factores que un agente podría tomar en consi-

Dejemos así este punto; pasemos ahora a examinar la segunda cuestión sobre la que disentíamos: que el que cometa injusticia pague su culpa es el mayor de los males, como tú creías, o bien que mayor mal es no pagar la culpa, tal como, en cambio, yo pensaba. Examinémoslo de este modo: pagar una culpa y ser castigado[166] justamente cuando se comete una injusticia, ¿es para ti lo mismo?

POLO: Sí, lo es.

476b SÓCRATES: ¿Puedes decir que todas las cosas justas no son bellas, en cuanto son justas? Reflexiona y responde.

POLO: Me parece que sí son bellas, Sócrates.

SÓCRATES: Examina también esto otro: ¿no es cierto que si alguien hace algo, es forzoso que haya algo que sea afectado por lo que éste hace?[167]

---

deración al decidir un curso de acción: ¿es peor para mí hacer tal o cual cosa? ¿Es más doloroso para mí? Sin embargo, al equiparar "más feo" y "más malo" Sócrates implícitamente importa la expresión "para los otros", pues el modo más natural de tomar lo que dice es que algo es más feo si es más desagradable *para otros* o más malo *para otros*. Tras haber conseguido que Polo admitiera esta equivalencia, y dado que Polo ha sostenido desde el inicio que cometer injusticia es más feo que padecerla, Sócrates pretende haber refutado a Polo: su afirmación de que cometer injusticia es más feo que padecerla es equivalente a decir que es más malo que padecerla. Pero esta equivalencia se expresa en términos de *para los otros*, mientras que la afirmación inicial de Polo era en términos de *para uno mismo*. De ese modo, el argumento de Sócrates en realidad no afecta la posición de Polo.

166 *Kolázesthai* ("ser castigado") indica no meramente el hecho de que el castigar inflije un daño, sino que, además, implica el efecto correctivo que tiene el castigo.

167 Sócrates inicia el argumento apelando a la relación que se da entre términos correlativos, en este caso la pareja *poieîn - páskhein*, actuar y recibir una acción: si el acto de un agente se cualifica de una determinada manera, la afección que recibe el paciente debe tener la misma cualificación. Este tipo de correlaciones se discute también en *República*, 437d-438d, en el marco del argumento destinado a probar la tripartición del al-

POLO: Eso me parece.

SÓCRATES: ¿Y acaso eso afectado por la acción del agente es tal como lo que hace el agente? Digo algo así: si alguien golpea, ¿es necesario que algo sea golpeado?

POLO: Es necesario.

SÓCRATES: Y si quien golpea golpea violentamente, o muy rápido, ¿lo que recibe el golpe es golpeado 476c
de ese mismo modo?

POLO: Sí.

SÓCRATES: Entonces, ¿la afección que recibe lo golpeado es tal cual lo que produce el golpe?

POLO: Sí, así es.

SÓCRATES: Por tanto, ¿también si alguien quema, habrá forzosamente algo que es quemado?

POLO: ¿Y cómo no?

SÓCRATES: ¿Y si quema violenta o dolorosamente, lo 5
quemado es quemado tal como quema quien lo quema?

POLO: Sí, claro está.

SÓCRATES: En consecuencia, si alguien corta, ¿vale el mismo razonamiento? Algo, en efecto, es cortado.

POLO: Sí.

SÓCRATES: Y si el corte es grande, profundo o doloroso, el corte de lo cortado es cortado tal como lo 476d
corta quien corta.[168]

---

ma. Aristóteles (*Retórica*, 1397a-b) ofrece contraejemplos de este argumento que parte de correlativos. El principio es válido sólo cuando la propiedad de la acción pertenece a ella intrínseca y no relacionalmente, o se refiere implícitamente a la cosa afectada y no al agente. Sócrates elige aquí como ejemplos sólo casos que no generan dificultades, para lograr el acuerdo de Polo. Quemar y cortar son ejemplos tomados de la cirugía.

168 Esta suerte de trabalenguas puede leerse como una parodia del estilo de Polo.

Polo: Así resulta.

Sócrates: En resumen, fíjate ahora si estás de acuerdo, como decía hace un momento, acerca de todas las cosas: que tal cual actúa lo que actúa, tal cual es afectado lo que es afectado.[169]

Polo: Sí, estoy de acuerdo.

Sócrates: Acordado esto, entonces, ¿pagar la culpa es ser afectado o actuar?

Polo: Forzosamente, Sócrates, es ser afectado.[170]

Sócrates: ¿Por alguien que actúa?

Polo: ¿Cómo no? Por quien castiga.

476e Sócrates: Quien castiga rectamente[171] ¿castiga con justicia?

Polo: Sí.

Sócrates: ¿Cumpliendo acciones justas, o no?

Polo: Justas.

Sócrates: ¿Quien es castigado, entonces, al pagar la culpa recibe una afección justa?

Polo: Eso resulta.

Sócrates: ¿Y estuvimos de acuerdo en que las cosas justas son bellas?

[169] Generalización del principio: en el caso de relativos correlativos agente y paciente, los dos términos de la relación poseen una misma cualificación: *tal* como es uno, *tal* es el otro (*hoîon... toioûton*). Luego Sócrates incurre en una falacia, debida a la ambigüedad de "bueno" o "provechoso".

[170] Como ya señalé, he optado por traducir la expresión *díken didónai* por "pagar la culpa" y no por "ser castigado", que he reservado para *kolázesthai*. En español y otras lenguas modernas, "pagar la culpa" parece tener un sentido activo y no pasivo. Polo sostiene inmediatamente que pagar la culpa es ser afectado (pues lo equipara a recibir un castigo) por quien actúa castigando.

[171] *Orthôs*. El castigo infligido es, por hipótesis, recto o correcto, por el hecho de que recae sobre alguien que ha actuado incorrectamente. Sócrates le hace aceptar inmediatamente a Polo que si el castigo es recto, es justo, y si es justo, es bello; si es bello, es bueno, esto es (al no ser agradable), provechoso.

POLO: Sí, así es.

SÓCRATES: Luego, uno de éstos hace una acción bella, mientras que el otro, el que es castigado, la recibe.

POLO: Sí.

SÓCRATES: Entonces, ¿si es bella es buena? Porque es o placentera o provechosa.

POLO: Necesariamente.

SÓCRATES: ¿Recibe, entonces, un bien como afección quien paga su culpa?[172]

POLO: Así parece.

SÓCRATES: ¿Porque saca provecho de ello?

POLO: Sí.

SÓCRATES: ¿Y el provecho es el que yo supongo? ¿Vuelve mejor[173] al alma, si es castigado con justicia?

POLO: Es verosímil.

SÓCRATES: ¿Acaso quien paga su culpa se libra de la maldad del alma?

POLO: Sí.

SÓCRATES: ¿Se libra entonces del mayor de los males? Examínalo así: en lo que toca al estado de los bienes materiales, ¿ves algún otro mal para un hombre que la pobreza?

POLO: No, sino la pobreza.

SÓCRATES: ¿Y qué acerca del estado de su cuerpo? ¿Di-

[172] La falacia en este argumento es la misma que en el argumento anterior. Al decir que una persona que es castigada está recibiendo una acción buena, el término "bueno" significa bueno para otros, pero Sócrates pasa de ahí a bueno para la persona castigada. Dicho de otro modo, de "el castigo es algo bueno" no se sigue necesariamente que sea bueno para la persona castigada.

[173] *Beltíon*, "mejor", como *ameínon* usado antes, es uno de los comparativos de *agathón*. Sócrates pone ahora en claro lo que ha estado implícito antes: lo que es malo para el agente es la injusticia o inmoralidad en su alma. Además, sostiene aquí que el castigo mejora al alma, sin ofrecer ninguna prueba de ello.

rías que son un mal la debilidad, la enfermedad,
la fealdad[174] y todo lo de ese tipo?

POLO: Eso digo.

SÓCRATES: ¿Y consideras que también en el alma hay algún defecto?[175]

POLO: ¿Cómo no?

SÓCRATES: ¿Y no lo llamas injusticia e ignorancia y cobardía y todo lo de ese tipo?[176]

POLO: Sí, claro que sí.

SÓCRATES: Así pues, para estas tres cosas: los bienes,
477c el cuerpo y el alma, ¿has dicho que son tres los defectos: pobreza, enfermedad, injusticia?

POLO: Sí.

SÓCRATES: ¿Y cuál es entonces el más feo de estos defectos? ¿No es la injusticia y, en general, el defecto del alma?[177]

POLO: Sí, con mucho.

SÓCRATES: ¿Y si es el más feo, es también el más malo?

[174] "Fealdad" está entendida aquí en sentido estético.

[175] Traduzco *ponería* por "defecto". El término denota maldad, perversidad, defecto, bajeza, vicio.

[176] Los males son aquí evocados de la misma manera y en el mismo orden que los bienes: males externos, males del cuerpo y males del alma. Los defectos del alma, estos vicios, son los opuestos a las virtudes cardinales griegas. Sócrates comienza ahora a argumentar acerca del mal de *ser* injusto, más que el de *cometer* injusticia, que había sido el principal tópico de la discusión hasta ahora, poniendo en claro lo que había estado implícito durante la discusión: lo que es malo para el agente es la injusticia y la maldad de su alma. Aquí argumenta que, dado que alguien que comete injusticia es castigado y se vuelve más justo, y dado que ser justo es mejor para él que ser injusto, es para él un bien el ser castigado por cometer injusticia. La ignorancia (*amathía*) no hace referencia a la ausencia de conocimientos teóricos, sino al no saber cómo comportarse.

[177] Después de haber mencionado tres vicios o defectos del alma, los reduce a uno, presentando la justicia como la virtud básica, sin explicar por qué.

POLO: ¿Qué estás diciendo, Sócrates?

SÓCRATES: Esto: siempre lo más feo es tal porque produce el mayor dolor, o el mayor perjuicio, o ambas cosas, de acuerdo con lo que antes hemos acordado.[178]

POLO: Absolutamente.

SÓCRATES: ¿Estamos de acuerdo ahora en que lo más feo es la injusticia y todo defecto del alma? 477d

POLO: Sí, estamos de acuerdo.

SÓCRATES: ¿Es, por tanto, el más penoso y más feo de ellos, porque los supera en pena,[179] o en perjuicio, o en ambas cosas?

POLO: Necesariamente.

SÓCRATES: ¿Acaso, entonces, es más doloroso que ser pobre y estar enfermo el ser injusto y desenfre- 5
nado,[180] cobarde e ignorante?

POLO: A mí me parece que no, Sócrates, al menos a partir de lo que hemos dicho.

SÓCRATES: Luego, es porque supera a todo lo demás por el enorme perjuicio y el extraordinario mal que causa que el defecto del alma es lo más feo de 477e
todo, ya que, según tú dices, no es por el dolor.

POLO: Así parece.

SÓCRATES: Pero resulta que, por superar a todo por

178 475a.

179 Traduzco *aniarós* por "penoso" y el sustantivo correspondiente, *anía*, por "pena". A continuación Sócrates vuelva a emplear "doloroso" (*algeinós*). Véase nota 164.

180 Traduzco *akólaston* por "desenfrenado". El término significa indisciplinado, referido al comportamiento social o político, o desenfrenado, licencioso, referido al comportamiento individual. Sócrates, sin duda, al usar este vocablo juega con la directa conexión que tiene con el verbo *kolázein*, "castigar": *akólastos* es quien no ha sido castigado, no ha sido refrenado y, en consecuencia, mejorado por un castigo.

el enorme perjuicio que causa, tendría que ser el mal más grande que existe.

POLO: Sí.

SÓCRATES: ¿Y la injusticia, entonces, y el desenfreno, y todo otro defecto del alma es el mal más grande que existe?

POLO: Así parece.[181]

SÓCRATES: ¿Cuál es el arte que nos libra de la pobreza? ¿No es la crematística?[182]

POLO: Sí.

SÓCRATES: ¿Y de la enfermedad? ¿No es la medicina?

478a POLO: Necesariamente.

SÓCRATES: ¿Y cuál es el arte que nos libra del defecto y de la injusticia? Si esto te causa dificultad, míralo de este modo: ¿Adónde y ante quiénes llevamos a los que padecen una enfermedad del cuerpo?

POLO: Ante los médicos, Sócrates.

SÓCRATES: ¿Y adónde a los que cometen injusticia e

5 incurren en desenfrenos?

POLO: ¿Ante los jueces, dices?

[181] El argumento desarrollado en este pasaje es, brevemente, el siguiente: Se ha acordado que el beneficio de ser castigado consiste en ser librado de la maldad o defecto del alma. Sócrates ofrece una prueba de que son los peores males. Se ha admitido que son los más feos, lo cual significa que son los más dolorosos o los más malos. Pero es más doloroso ser pobre o enfermo que ser vicioso; por lo tanto, ser vicioso es el peor de los males. Este argumento, que sigue la misma línea que los anteriores y pivota sobre la ambigüedad de "malo" (*kakón*), muestra que la injusticia es peor que los defectos físicos, pero no dice para quién es peor. La analogía entre injusticia y enfermedad, y la implícita identificación de injusticia con ignorancia, exigen que Sócrates presuponga que la injusticia es mala para quien la comete. Su verdadera base es la convicción socrática de que las cosas del alma son más valiosas que las del cuerpo.

[182] La crematística es el arte o la disciplina de tratar con *khrémata*, esto es, cosas, bienes, propiedades, dinero, negocios. De ella se ocupa Aristóteles en *Política*, I.8.1256a ss.

Sócrates: ¿Para que paguen su culpa?

Polo: Sí, eso digo.

Sócrates: ¿Y acaso no es sirviéndose de una norma de justicia[183] que castigan quienes castigan rectamente?

Polo: Evidentemente.

Sócrates: Así pues, la crematística nos libra de la pobreza; la medicina, de la enfermedad, y la justicia, del desenfreno y la injusticia.[184] 478b

Polo: Eso parece.

Sócrates: ¿Cuál es la más bella de todas esas cosas?

Polo: ¿A qué cosas te refieres?

Sócrates: A la crematística, a la medicina y a la justicia.

Polo: Muy superior es, Sócrates, la justicia. 5

Sócrates: ¿Y entonces no produce también el mayor placer, o el mayor provecho, o ambas cosas, si es la más bella?

Polo: Sí.

Sócrates: ¿Ser curado por el médico es acaso agradable, y se sienten contentos quienes están en tratamiento médico?

Polo: No, me parece que no.

Sócrates: Pero es algo provechoso. ¿O no?

183 *Dikaiosýne*. Usado aquí como el nombre de la *tékhne* que administra castigo; unas pocas líneas después se habla de *díke*. Véase *República*, 332d.

184 Para una discusión sobre la concepción aquí expresada, según la cual la función del castigo consiste en curar las imperfecciones de las almas de la gente, véase Irwin (1979, pp. 162-5). La misma concepción reaparece hacia el final del diálogo, en el mito (525b ss.). Sobre el castigo en Platón pueden consultarse Mackenzie, M., *Plato on Punishment*, Berkeley, University of California Press, 1981, y Saunders, T., *Plato Penal Code*, Oxford, Oxford University Press, 1991.

478c POLO: Sí.

SÓCRATES: Porque se libran de un enorme mal, de modo que es ventajoso soportar el dolor y recuperar la salud.

POLO: ¿Cómo no?

SÓCRATES: Y así, en lo que se refiere al cuerpo, ¿será más dichoso el hombre que está en proceso de curación o el que no ha estado para nada enfermo?

5 POLO: El que no ha estado enfermo, evidentemente.

SÓCRATES: Al parecer, la dicha no consiste en eso, en librarse del mal, sino en no haberlo adquirido.

POLO: Así es.

478d SÓCRATES: ¿Y qué? De entre dos personas que tienen un mal, sea en el cuerpo, sea en el alma, ¿cuál es más desgraciada? ¿La que se somete a curación y se libra del mal, o bien la que no se somete a ella y conserva el mal?

POLO: Me parece que la que no se somete a curación.

5 SÓCRATES: ¿Dijimos antes que pagar la culpa era la liberación del mayor mal, el defecto del alma?

POLO: Sí, lo era.

SÓCRATES: En efecto, la justicia modera a la gente y la hace más justa, y se vuelve en cierto modo la medicina del defecto del alma.

POLO: Sí.

SÓCRATES: El más dichoso de todos es, pues, el que no tiene maldad en su alma, dado que se ha puesto
478e de manifiesto que ella es el mayor de los males.

POLO: Es evidente.

SÓCRATES: En segundo lugar, seguramente, viene el que se libera del defecto.

POLO: Eso parece.

SÓCRATES: Y ése era el que es amonestado y reprendido y paga su culpa.

POLO: Sí.

SÓCRATES: Entonces, el que peor vive es el que conserva el mal y no es librado de él.

POLO: Eso parece.

SÓCRATES: ¿Y no resulta ser éste el que, obrando del modo más injusto y viviendo toda su vida en la mayor injusticia, logra no ser amonestado, ni castigado, ni pagar su culpa, tal como dices tú que es la situación de Arquelao y de los demás tiranos, oradores y hombres poderosos?

POLO: Aparentemente.

SÓCRATES: Ellos, mi excelente amigo, están casi en la misma situación que aquel que, víctima de las más grandes enfermedades, se las ha arreglado para no pagar su culpa a los médicos por las fallas[185] de su cuerpo y para no ser sometido a tratamiento, temiendo, al modo de un niño, ser cortado y quemado, porque es doloroso. ¿No te parece también a ti que es así?

POLO: Sí, a mí sí.

SÓCRATES: Porque ignora, al parecer, en qué reside la salud y el buen estado del cuerpo. Por cierto es muy probable, Polo, conforme a lo que ahora hemos acordado, que algo semejante hagan quienes evaden la justicia: fijarse en lo doloroso que hay en ella, pero mantenerse ciegos a propósito del provecho que ella brinda e ignorar cuánto más

185 *Hamartemáton.* El término *hamártema* se usa generalmente para designar el error o la falla moral. Aquí se lo emplea para referirse a una falla del cuerpo, con el fin de asimilar delincuencia a enfermedad.

desgraciado que el que no tiene el cuerpo sano es aquel que vive con un alma no sana sino corrom-
479c pida, injusta e impía; y de ahí que hacen todo lo posible para no pagar su culpa ni librarse del más grande de los males, y se procuran dinero y amigos y se esfuerzan para ser los más persuasivos en el hablar. Si estamos de acuerdo en que esto
5 es verdad, Polo, ¿adviertes las consecuencias que se siguen de este argumento? ¿O quieres que las recapitulemos[186] juntos?

Polo: Sí, quiero, si a ti te parece bien.

Sócrates: ¿No se sigue que el mayor mal es la injusti-
479d cia y el cometer injusticia?

Polo: Así parece.

Sócrates: ¿Y no se puso de manifiesto que la liberación de ese mal es pagar la culpa?

Polo: Es probable que así sea.

Sócrates: ¿Y que el no pagarla es persistencia del mal?

Polo: Sí.

Sócrates: Así, entre los males, el segundo en magni-
5 tud es cometer injusticia; pero que quien comete injusticia no pague su culpa es, por naturaleza, el más grande y el primero de todos los males.

Polo: Aparentemente.

Sócrates: ¿Así pues, no disentíamos sobre este punto, querido amigo, ya que tú considerabas que Arquelao era dichoso, él, que había cometido

[186] Así traducimos el verbo *syllogízein*. Como señala Dodds (1959, p. 256), no tiene aquí el significado de "inferir" que exhibe a veces en diálogos posteriores, y menos aún el sentido técnico de "inferir por silogismo". De hecho, las inferencias ya están hechas antes y se trata ahora de reunirlas. Calonge (1983), por ejemplo, traduce por "que las meditemos juntos".

las mayores injusticias sin pagar ninguna culpa, 479e
mientras que yo, por el contrario, creía que, si
Arquelao o cualquier otro hombre que comete
injusticia no paga la culpa, le corresponde ser mu-
chísimo más desgraciado que los demás hombres,
y que siempre quien comete injusticia es más des-
graciado que el que la padece, y el que no paga 5
su culpa, que el que la paga? ¿No era esto lo que
yo decía?

Polo: Sí.

Sócrates: ¿Queda entonces demostrado que yo decía
la verdad?

Polo: Así parece.[187]

Sócrates: Sigamos. Si eso es verdad, Polo, ¿cuál es la 480a
enorme utilidad de la retórica? Porque de todo
lo que ahora acordamos se sigue que es preciso
cuidarse especialmente de no cometer injusticia,
sabiendo que hacerlo acarreará un terrible mal.
¿O no?[188]

Polo: Sí, claro que sí. 5

Sócrates: Y si comete injusticia uno mismo o algún

[187] El argumento, iniciado en 477e, depende del supuesto de que el castigo tiene siempre un efecto curativo, concepción estrechamente ligada a la tesis socrática según la cual nadie hace mal voluntariamente. Tal vez lo implícito aquí sea que para Platón el castigo, que es una institución necesaria en todas las sociedades, sólo puede ser moralmente justificado si es curativo, por lo tanto es curativo. En tal caso, se estaría confundiendo lo que es con lo que debería ser.

[188] Se vuelve ahora a la pregunta inicial sobre el valor de la retórica, aplicándole los resultados de la argumentación llevada a cabo. La paradójica consecuencia que saca Sócrates, y que Polo considerará absurda, es que la retórica sólo debería ser usada para denunciar los crímenes propios o de amigos y parientes, o para salvar del castigo a los enemigos cuando se quiera causarles un daño. Dodds (1959, p. 257) considera esta conclusión como una inversión cómica del utilitarismo vulgar.

otro por el que uno se interese, debe ir voluntariamente allí donde lo más rápidamente posible pague su culpa, ante el juez, como si fuera ante el
480b médico, apresurándose para que la enfermedad de la injusticia, al hacerse crónica, no vuelva al alma infecta[189] e incurable. ¿O qué podríamos decir, Polo, si siguen en pie nuestros acuerdos anteriores? ¿No es forzoso que estas afirmaciones concuerden con aquellas otras de este modo y no
5 de otro?

Polo: ¿Pues qué podríamos decir, Sócrates?

Sócrates: Así, para defender nuestra propia injusticia, o la de nuestros padres, amigos, hijos o de la patria, cuando la cometan, no nos es para nada
480c útil la retórica, Polo, al menos que se la emplee para lo contrario, a saber, que es preciso acusarse primeramente a sí mismo, luego también a los parientes y a los amigos cada vez que uno de ellos cometa una injusticia, y no ocultarse sino poner al descubierto el acto injusto para que pa-
5 gue la culpa y recupere la salud, y obligarse tanto a sí mismo como a los demás a no acobardarse y presentarse a ojos cerrados[190] y con valor, como si se presentase al médico para que lo cortase y quemase, persiguiendo lo bueno y lo bello, sin pensar en el dolor; si ha cometido una injusticia

[189] *Hýpoulos*, que literalmente significa "oculto por una cicatriz", es decir, que no está cicatrizado más que superficialmente y continúa supurando por dentro. De ahí, por extensión: sano sólo en apariencia.

[190] Olimpiodoro (24.7) lo explica del siguiente modo: "así como quienes no pueden soportar el dolor y se ponen en manos de los médicos para ser curados cierran los ojos de modo de no ver cómo se los corta, así también es necesario que quienes están yendo a liberarse de sus pasiones cierren sus ojos y soporten".

que merece golpes, que se presente para que se los asesten; si merece cadenas, para que lo encadenen; si se trata de una multa, que la pague; si del destierro, que lo destierren; si de la muerte, que muera; que sea el primer acusador de sí mismo y de sus parientes y que se sirva para ello de la retórica, de manera que, al poner al descubierto los actos injustos cometidos, se libere del mayor mal, la injusticia. ¿Debemos sostener esto o no, Polo? 480d 5

Polo: A mí, Sócrates, todo esto me parece absurdo, pero tal vez para ti está de acuerdo con las afirmaciones anteriores. 480e

Sócrates: En consecuencia, ¿no es cierto que o bien hay que anular aquellas conclusiones, o bien éstas resultan necesariamente?

Polo: Sí, eso al menos es así.

Sócrates: Pero, tomando el caso inverso y suponiendo que es preciso hacer mal a alguien, enemigo o cualquier otro, siempre y cuando no sea uno mismo víctima de una injusticia por parte del enemigo –pues de esto hay que cuidarse– y que nuestro enemigo cometa injusticia con otro, ha de procurarse por todos los medios, tanto con acciones como con palabras, que no pague su culpa ni vaya ante el juez; y si va, arreglárselas para que se evada y no pague su culpa nuestro enemigo; si ha robado gran cantidad de oro, que no lo devuelva, sino que, conservándolo, lo gaste en sí mismo y en los suyos de modo injusto e impío; si la injusticia que cometió merece la muerte, arreglárselas para que no muera, y, de ser posible, nunca, sino que viva inmortal con su perversidad, y si no, que 5 481a 5

481b viva durante el mayor tiempo posible en tal condición.[191] Para tales cosas me parece a mí, Polo, que es útil la retórica, puesto que para quien no vaya a cometer injusticia no me parece que sea muy grande su utilidad, si es que tiene alguna utilidad, ya que en ningún momento de nuestra conversación se ha mostrado que la tenga.

CALICLES: Dime, Querefonte, ¿Sócrates dice esto en serio o está bromeando?[192]

QUEREFONTE: A mí me parece, Calicles, que completamente en serio; nada mejor, sin embargo, que preguntarle a él mismo.[193]

CALICLES: ¡Por los dioses, es lo que deseo! Dime,
481c Sócrates, ¿debemos suponer que ahora estás hablando en serio o que bromeas? Porque si estás hablando en serio y lo que dices es realmente verdad, ¿acaso nuestra vida, la humana, no estaría trastrocada y hacemos, al parecer, todo lo contrario de lo debido?

[191] El principio de hacer bien a los amigos y mal a los enemigos era característico de la moral griega. Es el punto de vista que Polemarco defiende al comienzo de la *República*. Platón lo rechaza en *Critón*, 49b-d y *República*, 331b-336a. Probablemente Sócrates asume aquí esta tesis, con alguna duda, no porque sea su propia convicción, sino más bien dentro de las premisas de sus oponentes. Para presentar el paradójico punto de que la retórica sólo debería ser usada para denunciarse a sí mismo o a los allegados, Sócrates está ignorando usos morales tales como defender a un inocente cuando ha sido injustamente acusado de algún delito.

[192] Calicles, ateniense educado, no irrumpe groseramente en la conversación como lo había hecho en su momento Polo (461b), sino que, en un aparte, dirige a Querefonte su pregunta, que indica que ha comprendido perfectamente el carácter paradójico de las afirmaciones de Sócrates y sugiere ya el nivel de seriedad que asumirá la discusión que se dará a continuación.

[193] Querefonte se hace eco, tal vez intencionalmente, de la frase usada por Calicles en 447c con referencia a Gorgias.

SÓCRATES: ¡Ay, Calicles! Si los hombres no tuvieran cierto sentir en común (algunos uno y otros otro), sino que cada uno de nosotros tuviera su propio sentir, diferente del de los demás, no sería fácil hacerle conocer al otro las propias experiencias.[194] Lo digo porque tengo en mente que ahora tú y yo estamos precisamente sintiendo algo idéntico, estando como estamos, cada uno de nosotros, enamorado de dos cosas: yo, de Alcibíades, el hijo de Clinias, y de la filosofía, y también tú, de tus dos Demos, del ateniense y del hijo de Pirilampes.[195]

[194] La frase es sintácticamente muy complicada. Tal vez Sócrates está oscureciendo el significado de sus palabras deliberadamente. Por cierto, no está respondiendo de modo directo a la pregunta de Calicles. Traduzco *páthos* por "sentir" y *pathémata* por "experiencias", en aras de la claridad. Con estos términos empleados de modo no técnico, Sócrates se refiere a lo que les pasa a los hombres, a lo que sienten; *pathémata* alude aquí al resultado del *páthos*, y por eso traduzco, siguiendo la sugerencia de Dodds (1959, p. 261), por "experiencias", pero no debe tomarse como sinónimo de *empeiría*, que, en otro contexto, también he traducido por "experiencia", en un sentido más técnico.

[195] Alcibíades, político ateniense nacido hacia el 450 a.C., era notable por su belleza física y su talento, y de una enorme ambición. Pertenecía, por parte de padre, a la estirpe de los Eupátridas, una de las más nobles familias atenienses, y por parte de madre estaba emparentado con Pericles, quien fue su tutor, y con los Alcmeónidas. Su carrera militar comenzó durante el sitio de Potidea (432-430 a.C.), en el que también estuvo Sócrates. Desde el inicio de la Guerra del Peloponeso fue partidario de una guerra a ultranza. Fue elegido estratego en 420 a.C. Su ambicioso imperialismo contribuyó en gran parte a la ruptura de la paz de Nicias (firmada en 421 a.C.) y al envío, en 415 a.C., de la expedición a Sicilia, uno de cuyos jefes fue el propio Alcibíades. La mutilación de los Hermes, antes de la partida de la expedición, se atribuyó a Alcibíades y a sus partidarios, y fue acusado asimismo de haber profanado los misterios de Eleusis. Se le permitió embarcarse y se decidió que se lo juzgaría más tarde. En medio de las dificultades encontradas por la expedición a Sicilia, se lo convocó a Atenas para el proceso, pero escapó a Turios. Fue condenado a muerte en su ausencia y sus bienes confiscados. Partió luego a Esparta y animó a los espartanos a comprometerse

Y me doy cuenta de que, aunque eres muy hábil, en ninguna ocasión eres capaz de contradecir lo que dicen tus amores,[196] sea lo que fuere lo que
481e dicen, sino que te dejas llevar de aquí para allá. Si, cuando dices algo en la Asamblea, el demo

---

en una guerra total. Durante ese tiempo, la expedición a Sicilia fracasó por completo y los Cuatrocientos tomaron el poder en Atenas en 411 a.C. Después de una serie de episodios y de meses de delicada diplomacia, obtuvo el cargo de comandante de la flota ateniense en Samos, en 411 a.C., y desde esa fecha hasta el 406 a.C. dirigió las operaciones militares con mucha fortuna. En 407 a.C., al restaurarse la democracia, Atenas lo llamó, esperando encontrar en él un capitán capaz y un medio de alianza con los persas, pero la derrota de la flota griega en 406 a.C. le hizo perder su prestigio y no fue elegido estratego para 406-405 a.C. Se retiró a Tracia y acabó muriendo asesinado en Frigia en 404 a.C. La relación de Sócrates con Alcibíades era notoria; aparece mencionada incidentalmente en los diálogos de Platón y referida de modo más extenso en *Banquete*, 215-9. Sobre los dos amores de Calicles, Sócrates hace un juego de palabras: *démos* se refiere aquí al demo de Atenas, al conjunto de la población y, más específicamente, al pueblo reunido en asamblea, pero es también el nombre propio de Demo, hijo de Pirilampes. El Pirilampes al que aquí se alude era el padrastro de Platón, el segundo marido de su madre, Perictíone. En *Cármides*, 158a, se dice de él que tenía fama de ser el hombre más bello y grande de Grecia. Según narra Plutarco (*Vida de Pericles*, 13), era amigo personal de Pericles. Su hijo, Demo, parece haber sido un hombre bello (Aristófanes, *Avispas*, 98) y rico, pero no demasiado inteligente, lo cual explicaría la burla de Sócrates acerca de su carácter inconstante. Las relaciones homoeróticas eran consideradas habituales en las clases altas atenienses. El estudio canónico sobre el tema es el de K. Dover, *Greek Homosexuality*, Cambridge, Harvard University Press, 1989 (trad. esp. de J. Martos y J. López Cruces, Barcelona, El cobre, 2008).

[196] *Tà paidikà*. El término, neutro plural de un adjetivo que significa "relacionado con los jovencitos", se origina probablemente en un juego verbal, dada la suposición de que un varón adulto pasaba su tiempo de descanso y placer (*paidiá*) con un jovencito (*paîs*) al que deseaba seducir. Véase Dover, *op. cit.*, pp. 16-7 y 44-5). Adviértase, por lo demás, que cuando Calicles hace su pregunta a Querefonte, en 481b, emplea el verbo *paízein* (que traduje por "bromear"), de la misma familia que *paîs*, *paidiá* y *paidiká*, con lo cual podría suponerse que Sócrates se propone contestar a su manera la pregunta de Calicles, oblicuamente.

de Atenas afirma que no es así como tú dices, tú cambias lo que aquél quiere; y con ese bello joven hijo de Pirilampes te ocurre otro tanto. Pues a las voluntades[197] y a las palabras de tus amores no eres capaz de oponerte, de modo que, si alguien se asombrara de lo que dices en algunas ocasiones por causa de ellos, pensando que es un absurdo, tal vez le dirías, si quisieras decir la verdad, que si alguien no logra que tus amores dejen de hablar de ese modo, tampoco tú dejarás de decir esas cosas. Considera entonces que es preciso oír de mí palabras semejantes, y no te asombres de que yo diga tales cosas, sino que haz que la filosofía, mi amor, deje de decirlas; pues ella, querido amigo, siempre dice lo que ahora de mí estás oyendo, y para mí es mucho menos inconstante que mi otro amor. El hijo de Clinias, por cierto, dice a veces unas cosas y a veces otras, pero la filosofía siempre las mismas; dice lo que ahora tanto te sorprende, pues tú también estabas presente durante la conversación. Entonces, o bien refútala a ella, como yo hace un momento decía, mostrando que cometer injusticia y no pagar la culpa cuando se la comete no es el más extremo de todos los males; o, si dejas esto sin refutar, por el perro, dios de los egipcios,[198] ni el propio Calicles estará de acuerdo contigo, Calicles, sino que discordará a lo largo de toda la vida. Al menos, desde mi

482a

482b

[197] "Voluntades" (*bouleúmata*) son tal vez las "propuestas" del *dêmos*, a diferencia de las "palabras" (*lógoi*) de Demo.

[198] Se trata de Anubis, el dios con cabeza de perro. Este juramento, favorito de Sócrates aunque no el único, ya apareció antes, en 461b y 466b, pero sin especificar que se trataba del dios egipcio.

punto de vista, mi excelente amigo, que mi lira esté desafinada y discordante, como el coro que
482c yo dirija, y que la mayor parte de los hombres no esté de acuerdo conmigo y sostenga lo contrario, es algo preferible a que yo, que soy uno solo, desentone conmigo mismo y sostenga lo contrario.[199]

CALICLES: Sócrates, me parece que estás hablando con
5 la fogosidad de un jovencito, como si realmente fueras un orador que habla ante el pueblo. Y ahora te expresas de ese modo, porque a Polo le ha pasado lo mismo que le pasó a Gorgias por tu culpa, y que Polo le reprochó.[200] En efecto, Polo decía que, al preguntarle tú a Gorgias si, en el caso de que se acercara a él alguien que quisiera
482d aprender la retórica sin conocer lo que es justo, Gorgias se lo enseñaría, a éste le dio vergüenza y sostuvo que se lo enseñaría, en razón de los hábitos de los hombres, porque se indignarían si se les dijese que no.[201] En virtud de tal concesión,
5 se vio obligado a contradecirse, y es eso lo que a ti te gusta.[202] Polo se rió de ti –a mí me parece

[199] La metáfora musical, a la que Platón recurre a menudo en sus discusiones éticas (*Laques*, 188d, *Protágoras*, 326b, *República*, 591d y *Leyes*, 689d), no tiene por qué tomarse necesariamente como evidencia de influencias pitagóricas. Sobre este pasaje, véase Erler, M., "La philosophie dit toujours la même chose: Note sur *Gorg.* 482a", dans Brancacci, A. - El Murr, D. - Taormina, D. (eds.), *Aglaia. Autour de Platon, Mélanges offerts à Monique Dixsaut*, Paris, Vrin, 2010, pp. 227-34.

[200] Este comienzo del discurso de Calicles es poco claro sintácticamente, tal vez para sugerir su indignación y apuro. Calicles critica a Sócrates lo mismo que Sócrates había reprochado a Polo: hablar preocupándose sólo del efecto de su discurso. Véase 473d y *Fedro*, 235a.

[201] Recapitulación de 461b-c.

[202] Calicles critica método y supuesto del procedimiento refutativo: Sócrates procede partiendo de premisas concedidas

que con razón– en ese momento. Pero ahora, a su vez, le pasó a él otro tanto, y yo, por cierto, por eso mismo no admiro a Polo, porque llegó a acordar contigo que cometer injusticia es más feo que sufrirla. En efecto, como consecuencia 482e de tal concesión, atándolo de pies y manos en la discusión, le pusiste un freno en la boca,[203] porque le dio vergüenza decir lo que pensaba. Pero tú, Sócrates, sosteniendo que persigues la verdad, en realidad llevas a cuestiones engañosas y propias de un orador popular la conversación que versaba sobre cosas que son bellas no por naturaleza sino 5 por ley. Porque, en la mayoría de los casos, son contrarias entre sí la naturaleza y la ley.[204] Por lo

---

que se apoyan en prejuicios y aun en supuestos que él mismo no acepta. La atribución a Sócrates de mala intención, de llevar a la gente a embrollarse, ya fue hecha por Polo en 461c. Hay que advertir que Calicles dice que es vergonzoso decir cosas contrarias entre sí y que es posible ser obligado a decirlas. Habrá que ver más adelante si él mismo no cae en lo que critica.

203 Es ésta una broma a propósito del nombre de Polo, "potrillo". La metáfora aparece también en *Teeteto*, 165a.

204 Para conservar la misma palabra, siempre traduzco *nómos* por "ley", aunque el término tiene matices diferentes según el contexto y podría traducirse también por "convención". La ambigüedad, importante para el argumento de Calicles, es difícil de evitar para un griego, dado que el término tiene los dos significados y ello se debe a que en que buena parte de la ley griega reposaba en las costumbres. *Nómos,* "ley", incluye, pues, ley escrita, ley no escrita, costumbre, normas habituales de conducta y opinión prevalente. En la raíz del término está la idea de distribución, asignación (verbo *némein*). En todo caso, el *nómos* parece deber siempre su existencia a la acción y a la decisión humanas y, en tal sentido, es algo "artificial", frente a lo "natural", pero existe siempre y cuando sea obedecido, reconocido, aceptado u observado, y requiere un acuerdo entre las personas. *Phýsis,* "naturaleza", designa, en general, lo que las cosas son, con independencia de los deseos o creencias que sobre ellas se tengan. La oposición *phýsis/nómos* era un tema ampliamente tratado y debatido a fines del siglo v a.C. y fue comprendido de diferentes maneras. Para la discusión de esta

483a tanto, si alguien siente vergüenza y no se atreve a decir lo que piensa, se ve obligado a contradecirse. Así, consciente de tal sutileza, la usas de mala fe en las discusiones, y si alguien habla desde la perspectiva de la ley, tú lo interrogas desde la de la naturaleza, y si lo hace desde la perspectiva de
5 la naturaleza, lo interrogas desde la de la ley. Eso fue lo que ocurrió hace un momento en la discusión a propósito de cometer injusticia y padecer injusticia: cuando Polo dijo que era lo más feo conforme a la ley, tú proseguiste el discurso conforme a naturaleza. Pues por naturaleza todo lo que es más feo es también más malo, como, por ejemplo, el padecer injusticia, pero conforme a la
483b ley es más feo cometerla. Porque esa experiencia de padecer injusticia no es ni siquiera propia de un hombre, sino de un esclavo para el que mejor es estar muerto que vivir, si, víctima de injusticia y de maltrato, no es capaz de auxiliarse ni a sí mismo ni a otros que le sean caros. Lo que yo creo es
5 que quienes establecen las leyes son los hombres débiles, que son la multitud. Pues es en función de sí mismos y de su conveniencia personal que
483c establecen las leyes, distribuyen los elogios y determinan las censuras.[205] Infundiendo temor a los

---

cuestión, véase Dodds (1959, p. 263). Una obra clásica sobre el tema es Heinimann, F., *Nomos und Physis*, Basel, F. Reinhardt, 1945. Para una historia del debate véanse Guthrie, W. K. C., *Historia de la filosofía griega*, III, trad. esp. de J. Rodríguez Feo, Madrid, Gredos, 1988, cap. IV, y Kerferd (1981, cap. X). Véase también Kahn, C., "The Origins of Social Contract Theory in the Fifth Century B.C.", in Kerferd, G. (ed.), *The Sophists and their Legacy*, Wiesbaden, Steiner, 1981.

[205] Calicles, al parecer, pasa del sentido de *nómos* como "convención" al sentido de *nómos* como "ley". Calicles parece con-

hombres más vitales y capaces de poseer más que ellos, para que éstos no lleguen a poseer más que ellos dicen que es feo e injusto poseer en exceso, y que en esto consiste el cometer injusticia, en buscar tener más que los otros.[206] Pues creo yo que se sienten contentos si tienen igual que los demás, estando, como están, por debajo de ellos.

»Por tal motivo dicen que por ley es injusto y feo buscar tener más que la mayoría y llaman a esto cometer injusticia. Pero, creo yo que es la naturaleza misma la que pone en evidencia que lo justo es que el que vale más tenga más que el que es peor, y el que es más poderoso, más que el menos poderoso. Y es por doquier evidente que así son las cosas, tanto entre los animales como, respecto de los hombres, en todas las ciudades y todas las razas, y que así se discierne lo justo: que el que es superior gobierne al que es inferior,[207]

483d

siderar que la ley se origina en una especie de contrato social, teoría que propone Glaucón en *República*, 358e. El núcleo de la posición de Calicles es que la convención o ley distorsiona la naturaleza: el hombre superior tiene un derecho natural al poder, las riquezas, etc. Aunque Platón también rechaza, tanto en la *República* como en las *Leyes*, el igualitarismo de la democracia y se inclina por una "igualdad proporcional", la diferencia principal entre su posición y la de Calicles resultará ser una diferencia de opinión acerca de la capacidad que hace que un ser humano sea mejor y "más fuerte" que otro.

206 Calicles parece emplear aquí como sinónimos la expresión *pléon ékhein* ("tener más") y el verbo *pleonekteîn* ("tener en exceso"). Véase, más adelante, nota 246.

207 "Superior" e "inferior" traducen, respectivamente los términos *kreítton* y *hétton*. Los dos testimonios que invoca Calicles, el de los animales y el de las relaciones entre ciudades y razas, se remontan al siglo V a.C. Para la conducta natural de los animales, véase Aristófanes, *Nubes*, 1427 ss., Heródoto, *Historias*, II.64 y *Leyes*, 690b. Podría aceptarse a Calicles que en general el más fuerte prevalece sobre el más débil, pero de ello no se sigue que *debería* prevalecer. Podría decirse que la naturaleza ha dado a los

y que posea más. Porque ¿en qué clase de justicia se basó Jerjes cuando mandó su ejército a la Hélade, y en cuál su padre, al enviarlo a Escitia?[208] Muchísimas otras cosas por el estilo podrían decirse. Yo creo que ellos obran de ese modo de acuerdo con la naturaleza de lo justo y sí, por Zeus, de acuerdo con la ley de la naturaleza,[209] aunque tal vez no de acuerdo con la que nosotros establece-

483e

más fuertes la capacidad para prevalecer sobre los más débiles, pero ello no significa que les ha dado *el derecho* de prevalecer. Sobre las ambigüedades y confusiones de este pasaje, véase Dilman (1979, pp. 84-90).

208 Darío, rey de Persia (en 521-486 a.C.), sucedió en el trono a Cambises y consolidó el imperio, instalando un despotismo ilustrado en sus provincias. Trató enseguida de reforzar las fronteras en el norte enviando una expedición a Escitia a través de Tracia, hacia el 514 a.C. En 492-491 a.C. inició la Primera Guerra Médica, ocupó el litoral de Tracia y de Macedonia, apoderándose luego de Naxos y de las Cícladas, destruyó Eretria y desembarcó en el Ática en Maratón, donde sufrió una aplastante derrota. Jerjes sucedió a su padre Darío en 485 a.C., continuó las campañas y ganó Tesalia, Beocia y Argos, así como el oráculo de Delfos. En 480 a.C. tomó la iniciativa de la Segunda Guerra Médica y el ejército y la flota persas partieron rumbo a Europa; franquearon el Helesponto y se dirigieron a Atenas pasando por Macedonia y Tesalia, regiones que cayeron sin resistencia. Los persas vencieron al ejército comandado por el espartano Leónidas en el desfiladero de las Termópilas, invadieron Atenas e incendiaron los edificios de la Acrópolis, pero la flota ateniense aplastó a la persa en la batalla de Salamina. Al sostener que Darío y Jerjes no se basaban en la justicia convencional para sus ataques a los escitas y los griegos, Calicles se opone a Heródoto (*Historias*, IV.1.4 y VII.8-18). Resulta algo extraño que Calicles los presente como un ejemplo de justicia natural, puesto que ambos fracasaron.

209 Es ésta la primera aparición en griego de la frase "ley de la naturaleza"; tras su firme división entre ley y naturaleza, Calicles seguramente la presenta como una paradoja deliberada. Todo lo que ha mostrado es que eso es lo que normalmente sucede, y en ese sentido es la norma o ley, *nómos*, en la naturaleza. Pero parece inferir que esto es legal, *nómimon*, es decir, realmente justo. Así como la justicia convencional se asocia con *nómos*, la justicia natural tiene su *nómos*, aunque, a diferencia del otro *nómos*, no depende para existir de las instituciones humanas. Sobre este punto, véase Irwin (1979, pp. 175-8).

mos; nosotros modelamos a los mejores y a los 5
más vitales de entre nosotros, los tomamos desde jóvenes como a leones,[210] con encantamientos
y hechizos los esclavizamos, diciéndoles que es 484a
preciso ser igual a los demás y que en esto consiste
lo bello y lo justo. Pero yo al menos creo que si
apareciera un hombre con una naturaleza lo suficientemente enérgica, que sacudiese todo esto, lo
rompiese y lo evadiese, pisoteara todos nuestros
escritos, sortilegios y encantamientos, así como 5
todas las leyes contrarias a la naturaleza, y se rebelara, se erigiría como amo, él, nuestro esclavo;
y entonces resplandecería la justicia de la natu- 484b
raleza. Me parece que lo que yo digo también
Píndaro lo indica en ese canto en el que dice que

la ley, reina de todos,
de los mortales y de los inmortales; 5

y ésta, afirma

los conduce, haciendo justo a lo que es más
|violento
con su poderosísima mano; tomo como
|testimonio
las obras de Heracles, ya que –sin pagar–

[210] En la época de Platón seguramente era bastante conocido el amaestramiento de fieras, pues había quienes llevaban de un lado a otro animales salvajes enjaulados y hacían exhibiciones de leones y osos amaestrados (Isócrates, *Antidosis*, 213), aunque tal vez Calicles se esté refiriendo a la fábula del león que aparece en Esquilo (*Agamenón*, 727 ss.) y a aquella a la que alude Aristófanes (*Ranas*, 1431). Véanse Dodds (1959, pp. 268-9) y Canto (1993, p. 330).

así dice, más o menos –pues el poema no lo sé– y dice que, sin comprarlas y sin que se las diera
484c Gerión, le arrebató sus vacas, pensando que esto es lo justo por naturaleza: que no sólo las vacas sino también todas las demás pertenencias de los peores y de los inferiores sean del mejor y del superior.[211]

»Así pues, ésta es la verdad, y lo reconocerás si, dejando ya de lado la filosofía, te encaminas hacia cosas más importantes. Porque la filosofía, Sócrates, sin duda tiene su gracia, si uno se ocupa de ella con mesura en la juventud; pero si se pasa más tiempo del necesario ocupándose de ella, es la perdición de los hombres. En efecto, si alguien,

[211] Píndaro (518-438 a.C.), perteneciente a una familia aristocrática, fue el más grande de los poetas griegos de género lírico coral. Muy joven alcanzó el reconocimiento de toda Grecia, por donde viajó componiendo por encargo sus odas en honor de los vencedores en los juegos atléticos panhelénicos (*Olímpicas*, *Píticas*, *Nemeas* e *Ístmicas*). Se conservan fragmentariamente sus obras de *Himnos*, *Peanes*, *Ditirambos*, *Prosodias*, *Partenios*, *Encomios* y *Trenos*. La cita que aquí aparece, fragmento de un poema perdido (frag. 169 Snell), pero que ha sido parcialmente conservado por el escoliasta de Píndaro (*Nemeas*, IV.35), ha sido objeto de controversia. Platón hace que Calicles distorsione el significado de la oda de Píndaro, para convertirla en apoyo de sus observaciones, tomando el *nómos* como idéntico a la ley de la naturaleza, es decir, como el derecho del más fuerte, idea que parece posterior a la época de Píndaro; la ley de Píndaro sería más bien la ley del destino, idéntica a la ley de Zeus. Véase Dodds (1959, pp. 270-2). En el *Protágoras* Platón pinta cómicamente cuán fácil es distorsionar los dichos de los poetas, dándoles un sentido contradictorio. Gerión, gigante alado de tres cuerpos, era hijo de Crisaor y de Calírroe. Heracles lo mató tras robarle sus vacas. El episodio, narrado por Hesíodo (*Teogonía*, 287-94), fue el décimo de los trabajos que Heracles tuvo que cumplir para Euristeo, rey de Micenas y Tirinto, a quien llevó las vacas de Gerión. Sobre el uso de la oda de Píndaro en el *Gorgias*, véase Grote, D., "Callicle's Use of Pindar's *Nomos basileus*: *Gorgias* 484b", in *The Classical World* 90, Charlottesville, 1994, pp. 21-31.

por más dotado que sea, sigue filosofando cuando ya ha dejado atrás la juventud, necesariamente se volverá inexperto en todo aquello en que debe 484d
tener experiencia quien aspira a ser un hombre de bien y honorable.[212] Pues se tornan inexpertos en lo que toca a las leyes que rigen la ciudad,[213] así como en lo que respecta a las palabras que han de emplearse para tratar con los hombres en las relaciones tanto privadas como públicas, e incluso en lo que toca a los placeres y deseos de los hombres, y, en una palabra, a sus modos de vida. Y así, cuando se meten en algún asunto privado o público, resultan ridículos, del mismo modo 484e
que, según creo, son ridículos los políticos cuando se meten en las discusiones y argumentos de ustedes. Ocurre lo que dice Eurípides: brillante es cada uno en aquello, y en ello se empeña,

consagrándole la mayor parte del día,
donde puede obtener lo mejor de sí mismo;[214]

[212] Una concepción similar a propósito de la filosofía aparece en Isócrates, quien defendía, en su escuela de Atenas, rival de la Academia, una concepción de *paideía* como una suerte de cultura general, diferente a la sostenida por Platón. Sin embargo, no hay por qué suponer que lo que Calicles sostiene derive de Isócrates, sino que refleja el punto de vista del hombre práctico común. Véase *República*, 487c-d. "De bien" traduce, como antes, *kalón kàgathón*, pero la expresión en boca de Calicles no significa exactamente lo mismo que usada por Sócrates, sino que se aplica a un hombre de alto rango estimado públicamente.

[213] Traduzco *ápeiros* por "inexperto" y *émpeiros* por "que tiene experiencia" para conservar la contraposición de los términos en griego. Calicles acá no está hablando de conocimiento cierto, sino de lo que Sócrates considera práctica y rutina, un conocimiento por frecuentación.

[214] Eurípides (*c.* 485-406 a.C.) fue el más joven de los tres autores trágicos atenienses. En sus obras se distingue la influencia sobre él de los sofistas y se dice que conocía a Anaxágoras, Sócra-

485a pero aquello en lo que es torpe, eso rehúye y desprecia y, en cambio, a lo opuesto lo elogia, por condescendencia hacia sí mismo, creyendo que así se elogia a sí mismo. Pero yo creo que lo más correcto es dedicarse a ambas cosas. De la filosofía
5 es bueno ocuparse en la medida en que sirve para

---

tes y Protágoras. Poseemos diecinueve de las noventa y dos piezas que se le atribuyen y tenemos alrededor de ochenta títulos. En el siglo xx se han descubierto papiros con restos muy fragmentarios de varias de sus obras perdidas. Las líneas aquí citadas son de *Antíope* y, como dice el escolio, de un discurso de Zeto a Anfión. La crítica atribuye en general esta tragedia al período entre el 411 y el 408 a.C, antes de la partida de Eurípides, pero sobre base métrica puede atribuirse al período entre el 427 y el 419 a.C. La obra, hoy perdida, suscitó gran impresión en Atenas y el texto llegó a ser célebre. Tiene por tema la elección de vida, que puede resumirse en el enfrentamiento entre la vida activa, la de Zeto, y la contemplativa, la de Anfión; sin duda es ésta la elección que Platón señala en este diálogo. En la mitología griega, Antíope era hija de Nicteo, rey de Beocia, y su historia nos es conocida precisamente a través de la tragedia de Eurípides, hoy perdida. Seducida por Zeus, dio nacimiento a dos gemelos, Anfión y Zeto. Huyó para escapar de la cólera de su padre, quien, presa de desesperación, se suicidó, pero no sin antes encargar a su hermano Lico, que era rey de Tebas durante la minoría de edad de Layo, castigar a Antíope, a la que hizo apresar. Sus hijos fueron criados por un pastor, mientras su madre era sometida a duro maltrato por parte de Dirce, la esposa de Lico. Finalmente, ella logró escapar y se reunió con sus hijos, ya adultos, quienes vengaron a su madre, matando a Lico y haciendo morir a Dirce atándola a los cuernos de un toro. Anfión y Zeto reinaron en Tebas y construyeron sus murallas. Anfión cultivaba la música y tocaba la lira con tanta habilidad que hacía que las piedras se acomodasen por sí mismas. Zeto, por el contrario, llevaba una vida de acción y trabajo. En una escena del drama, que debió de haber llegado a ser célebre y a la que hacen referencia aquí Sócrates y Calicles, Eurípides, al parecer, enfrentaba en un agón a los dos hermanos discutiendo acerca de los méritos comparativos del género de vida al que cada uno se había dedicado. Platón modifica levemente las palabras iniciales de la cita. Sobre este pasaje, véanse Nightingale, A., "Plato's *Gorgias* and Euripides' *Antiope*", in *Classical Antiquity* 11, Berkeley, 1992, pp. 121-41; Tulli, M., "Il *Gorgia* e la lira di Anfione", in Erler, M.-Brisson, L. (2007, pp. 72-7), y Trivigno (2009).

la educación, y no es vergonzoso filosofar mientras se es adolescente; pero cuando un hombre que ya es mayor sigue aún filosofando, ridículo, Sócrates, se vuelve el hecho, y yo al menos experimento frente a quienes filosofan algo muy similar a lo que me pasa frente a los que pronuncian mal y actúan como niños. En efecto, cuando veo a un niño –al que por su edad corresponde hablar de ese modo– pronunciar mal y lo veo jugar, me produce alegría y me resulta gracioso, propio de un ser libre y adecuado a la edad infantil; pero, en cambio, cuando escucho a un niñito hablar con toda claridad, me parece algo desagradable, me irrita los oídos y me parece algo propio de esclavos.[215] En cambio, cuando escucho pronunciar mal a un hombre y lo veo actuar como niño, me resulta ridículo, impropio de un hombre y digno de azotes. Y eso mismo, entonces, me pasa frente a quienes filosofan. Cuando veo la filosofía en un joven, en un adolescente, me pone contento, me parece que es adecuado y considero que ese hombre es un ser libre; a quien no filosofa, en cambio, lo considero de condición servil e incapaz de estimarse a sí mismo digno de alguna empresa bella y noble. Pero cuando veo a un hombre ya mayor que continúa filosofando y no se ha apartado de eso, me parece, Sócrates, que ese hombre necesita unos azotes. Pues, como decía hace un momento,

485b 5 485c 5 485d

[215] Esto hace entender que los hijos de esclavos podían ser exhibidos para que se admirase su precocidad, consecuencia de haberlos puesto a trabajar muy pronto. Los niños que, por el contrario, crecen como niños son de condición libre, pues no están obligados a trabajar.

sucede que tal individuo, por muy bien dotado que esté, se vuelve un ser privado de la condición de hombre al huir del centro de la ciudad y de las asambleas, en las que, como afirma el poeta, los hombres se hacen ilustres,[216] y vive el resto de su vida oculto, murmurando en un rincón con tres o cuatro adolescentes, sin pronunciar jamás una palabra libre, decidida o satisfactoria.

«Yo, Sócrates, siento por ti bastante afecto; me arriesgo, entonces, a que me pase ahora lo que le ocurrió a Zeto respecto de Anfión, el de Eurípides, al que recordé[217] hace un momento. Pues también a mí se me ocurre decirte lo que él dijo a su hermano, eso de que "descuidas, Sócrates, aquello de lo que debes preocuparte, disfrazas la noble naturaleza de tu alma con una apariencia pueril, y no podrías pronunciar, ante los tribunales de justicia, la palabra acertada, ni dar con algo verosímil y persuasivo,[218] ni ofrecer un consejo decidido en beneficio de otro".[219] Sin embargo, mi querido Sócrates –y no te enojes conmigo, pues voy a hablar porque estoy bien dispuesto hacia ti–, ¿no te parece desagradable estar en una situa-

[216] *Ariprepeîs*: término de Homero, *Ilíada*, IX.441. El "centro de la ciudad" es el ágora de Atenas, evocada aquí por Calicles como lugar de debates más que como plaza de comercio y mercado.

[217] Calicles se está refiriendo a Zeto, no a Eurípides.

[218] "Verosímil" (*eikós*) y "persuasivo" (*pithanón*) son términos de retórica. Véanse *Fedro*, 266e, y Aristóteles, *Retórica*, 1355b. Los discursos persuasivos y convincentes son el signo de un orador exitoso, útiles en la corte y en el Consejo y la Asamblea para lograr la aprobación de resoluciones en favor de los amigos.

[219] Calicles cita nuevamente la *Antíope* de Eurípides. Para una reconstrucción del texto, véase Dodds (1959, pp. 278-9).

ción como esa en la que yo creo que te encuentras tú y también los otros que se empeñan en impulsar más y más la filosofía?[220] Porque si ahora alguien te detuviera, a ti o a cualquier otro como tú, y te condujera a la cárcel afirmando que has cometido injusticia cuando no la has cometido, tú bien sabes que no podrías valerte por ti mismo 486b
sino que te marearías y te quedarías con la boca abierta sin saber qué decir y, una vez llegado al tribunal, aunque tu acusador resultara ser muy torpe y malvado, serías condenado a muerte, si él quisiera para ti la pena de muerte.[221] Entonces, "¿qué sabiduría es ésta", Sócrates, "un arte que se 5
apodera de un individuo bien dotado y lo hace peor", sin que sea capaz de defenderse a sí mismo ni de salvarse de los más grandes peligros ni de salvar a ningún otro, alguien que puede ser des- 486c
pojado por sus enemigos de todos sus bienes y que vive en la ciudad totalmente deshonrado?[222] A tal hombre, aunque sea un poco rudo decirlo, es posible abofetearlo sin ser castigado. Vamos, mi buen amigo, déjame persuadirte, cesa de examinar y discutir, practica la cultura de los asuntos 5
mundanos y practica aquello que te haga parecer sensato, dejando para los demás todas esas sutilezas, a las que más bien hay que llamar charlata-

220 *Toùs pórro aeì philosophías elaúnontas*. Se trata de una metáfora tomada de las competencias de carros. Véase *Eutifrón* 4b.

221 Sobre la impotencia del filósofo ante un tribunal, véase más adelante, 522b, y *Teeteto*, 172c.

222 *Átimon*, deshonrado, privado de *timé*, honor, honra. En Atenas, un *átimos* estaba privado de la protección legal normal contra cualquier tipo de maltrato. La *atimía* podía ser infligida sin juicio formal a aquellos culpables de cobardía en el servicio militar o de prostitución homosexual.

nerías o tonterías, a causa de las cuales "tendrás que habitar casas vacías"; imita, no a los hombres
486d que examinan y refutan esas pequeñeces, sino a los que llevan una buena vida, tienen reputación y muchos otros bienes».

SÓCRATES: Si por azar tuviera yo un alma de oro, Calicles, ¿no crees que estaría muy contento de encontrar alguna de esas piedras con las que se pone a prueba el oro, la mejor posible, de modo
5 que al acercarle mi alma, si acordara conmigo que mi alma ha estado bien cuidada, por ella estaría seguro de que me hallo en una buena condición y de que no necesito de otra prueba?[223]

486e CALICLES: ¿Y para qué preguntas esto, Sócrates?

SÓCRATES: Te lo diré enseguida: creo que al haber dado contigo, he dado con ese hallazgo.[224]

CALICLES: ¿Qué?

5 SÓCRATES: Sé bien que, si tú estás de acuerdo conmigo sobre lo que mi alma juzga,[225] eso es ya la

[223] La piedra de toque o piedra de Lidia era una especie de cuarzo negro (o jade) que permitía probar el oro. Se frotaba el oro contra la piedra y se comparaban las rayas con las que dejaba el material a probar. El deseo de una piedra de toque que permitiera probar el valor de los caracteres humanos aparece también en *República*, 503a, *Político*, 303d-e y *Carta* VIII, 355c. El tono calmo de Sócrates en todo lo que sigue contrasta con la elocuencia emotiva del parlamento (*rhêsis*) de Calicles.

[224] *Hérmaion*, hallazgo feliz, buena suerte, regalo del cielo. Literalmente es un feliz descubrimiento procurado por el dios Hermes. Véase *República*, 368d, *Fedón*, 107c y *Banquete*, 176c. Olimpiodoro (27.19) hace notar con cuánta naturalidad Sócrates asimila a Calicles, de carácter áspero y obstinado, con una piedra, y a sí mismo con el oro, que no se herrumbra.

[225] El verbo traducido por "juzgar" en este caso es *doxázein*. Tal vez Sócrates intencionadamente está contrastando su *dóxa* con la *epistéme* que le atribuye a Calicles. Aquí, como en el resto del diálogo, el criterio de verdad es el acuerdo y el carácter no refutable de una afirmación. Sobre este punto véase la Introducción.

verdad misma. En efecto, pienso que quien va 487a
a poner adecuadamente a prueba el alma para
ver si vive rectamente o no debe tener tres cosas
que tú tienes: conocimiento, buena disposición y
franqueza.[226] Pues yo me topo con muchos que no
son capaces de probarme, en razón de que no son
competentes[227] como tú; otros son competentes, 5
pero no quieren decirme la verdad, porque no se
inquietan por mí como tú. Estos dos extranjeros,
Gorgias y Polo, ambos son competentes y me tie- 487b
nen afecto, pero les falta franqueza[228] y son más
vergonzosos de lo debido. ¿Y cómo no? Hasta
tal punto se han avergonzado, que por tal causa
cada uno de ellos se ha atrevido a decir lo contra-
rio de lo que había dicho,[229] y eso, en presencia de
muchas personas y sobre temas de la mayor im- 5
portancia. Tú, en cambio, tienes todo lo que los
otros no tienen: en efecto, has recibido una bue-
na educación, como podrían confirmar muchos
atenienses, y estás bien dispuesto hacia mí. ¿En 487c
qué pruebas me apoyo? Te lo diré. Yo sé que uste-
des cuatro, Calicles, se han asociado en el estudio
de la sabiduría, tú, Tisandro de Afidna, Andrón,

226 Traduzco *parresía* por "franqueza", esto es, libertad de espíritu para hablar. Véase 461e, 492d y 521a.

227 Prefiero traducir *sophós* por "competente", en el sentido de que posee conocimientos o habilidades, y no por "sabio". Ser competente y tener conocimiento (*epistéme*) parecen ser equivalentes en este contexto.

228 La insistencia en la franqueza o sinceridad sin duda apunta a distinguir dialéctica de retórica o de erística.

229 Es éste un oxímoro, ya que *por vergüenza* Gorgias y Polo *se han atrevido* a decir lo contrario de lo que piensan. Ellos han osado o han tenido la desvergüenza de poner en evidencia su ignorancia y confusión en cuestiones en las que deberían haberse avergonzado por no considerar cuidadosamente.

el hijo de Androción, y Nausicides de Colarges.[230]
En una ocasión los oí deliberar acerca de hasta
qué punto se debe cultivar la sabiduría, y sé que
entre ustedes prevaleció una cierta opinión de
que no había que esforzarse para lograr precisión
487d al filosofar, sino que, por el contrario, se exhortaron mutuamente a cuidar de que, por volverse
más sabios de lo debido, no fueran a arruinarse
sin darse cuenta. Así pues, cuando escucho que
me aconsejas lo mismo que a tus compañeros, es
para mí prueba suficiente de que estás verdadera-
mente bien dispuesto hacia mí. Además, que eres
capaz de hablar con franqueza y de no avergonzarte, tú mismo lo afirmas, y el discurso que acabas de pronunciar lo confirma. Es evidente que
a propósito de estas cuestiones así son las cosas.
487e Si en el curso de nuestra conversación tú estás de
acuerdo conmigo en algún punto, eso quedará
ya suficientemente probado por mí y por ti, y ya
no habrá necesidad de someterlo a otra prueba.

[230] Poco se sabe de estos personajes. De estos asociados (*koinonoí*) de Calicles, el más significativo es Andrón, hijo de Androción, mencionado en *Protágoras*, 515c entre los jóvenes asistentes a la reunión de los sofistas en casa de Calias y perteneciente al círculo de Hipias. Por lo demás, fue uno de los Cuatrocientos, esto es, de los conspiradores oligárquicos que tomaron el poder en 411 a.C., pero a la caída del régimen salvó el pellejo denunciando a su asociado Antifonte. Con posterioridad estuvo preso por no pagar sus deudas con el Estado. Su hijo, de nombre Androción como el abuelo, es conocido como autor de anales áticos y como opositor político de Demóstenes. Había sido educado en la escuela de Isócrates, lo cual se ajusta a la concepción de filosofía aquí atribuida a su padre. Naucisides es probablemente el rico molinero evocado por Aristófanes (*Asambleístas*, 426) y Jenofonte (*Memorables*, II.7.6). También Tisandro parece haber sido un hombre adinerado. Tales simpatías oligárquicas no son de llamar la atención en los amigos de Calicles.

Porque tú seguramente no querrías ser condescendiente conmigo, ni por falta de competencia ni por exceso de vergüenza, ni tampoco lo aceptarías con la intención de engañarme, porque me tienes afecto, tal como tú mismo dices. En realidad, entonces, el acuerdo entre tú y yo será muestra de que hemos alcanzado ya la verdad. El más bello de los exámenes, Calicles, es el de aquellos puntos sobre los que me has hecho un reproche: qué clase de individuo tiene que ser un hombre, de qué debe ocuparse y hasta qué punto, tanto cuando es viejo como cuando es joven. Porque si en algo yo no actúo rectamente en mi propio modo de vida, ten por seguro que no cometo errores intencionadamente, sino en razón de mi ignorancia.[231] Tú, por tanto, como ya has comenzado a hacerme advertencias, no desistas y muéstrame suficientemente qué es eso de lo que debo ocuparme y de qué modo podría acceder a eso. Y si hallas que ahora estoy de acuerdo contigo, pero que más tarde no hago eso mismo que había acordado, piensa de mí que soy un perfecto tonto y nunca más vuelvas a hacerme una advertencia, ya que nada me merezco.

»Ahora retoma desde el comienzo y dime: ¿cómo es lo justo por naturaleza, según tú y Píndaro sostienen?[232] ¿Que el superior arrebate con violencia los bienes de los que son inferiores y que

[231] Que nadie obra mal voluntariamente y que toda falta es producto de la ignorancia son las dos paradojas más famosas de la moral socrática, que Sócrates aplica aquí a su propio caso. Véanse 509e y *Apología*, 25c-26a.

[232] 483d y 484b-c.

el mejor gobierne a los peores y que el de mayor valía posea más que el más torpe? ¿Dices que lo justo es otra cosa, o estoy recordando bien?[233]

CALICLES: Sí, eso decía entonces y también lo digo ahora.

SÓCRATES: ¿Llamas tú a la misma persona mejor y superior?[234] Porque tampoco antes pude comprender lo que estabas diciendo, esto es, si llamas superiores a los más fuertes, y si los más débiles deben someterse al más fuerte, tal como me pareció que indicabas entonces cuando decías que las ciudades grandes, conforme a lo justo por naturaleza, atacan a las pequeñas, porque son superiores y más fuertes, en la convicción de que superior y más fuerte y mejor son una misma cosa, ¿o es posible ser mejor, pero inferior y más débil, y ser superior, pero más perverso?[235] ¿O la misma definición se aplica a mejor y a superior? Trata de delimitarme este punto con claridad: ¿son lo mismo o algo diferente superior, mejor y más fuerte?

233 Se retoma aquí el tema del significado a atribuir a las palabras. Véase antes 448b-c, 449a, 454a y c, 463a-b, 464b, 468a y 476a.

234 Calicles ya empleó "mejor" y "superior" en 483d y 484c, pero sin precisar el significado de esos términos; *beltíon*, "mejor", comparativo de *agathós*, implica en general superioridad social o moral, o ambas; *kreítton*, por su parte, comparativo de adjetivos de la familia de *krátos* (fuerza y en especial fuerza física que permite triunfar, de donde "victoria", "poder", "soberanía"), expresa especialmente la idea de superioridad y muy a menudo significa "superior en poder", pero también se emplea como uno de los comparativos de *agathós*, con el significado de "que vale más". Podría traducirse por "más fuerte", pero reservo "fuerte" para *iskhyrós*, que se usa inmediatamente después. Traduzco *asthenés* por "débil".

235 Traduzco *mokhtherós* por "perverso". El término significa, hablando de personas, "que pena, que sufre"; hablando de cosas o situaciones, "penoso"; hablando de cosas o animales, "en mal estado", "defectuoso"; en sentido moral, "malo", "deshonesto".

CALICLES: Te lo digo con toda claridad: son lo mismo.

SÓCRATES: En consecuencia, ¿la multitud es por naturaleza superior al individuo? Porque ella también impone las leyes al individuo, tal como tú decías hace un momento.

CALICLES: Sí, ¿cómo no?

SÓCRATES: Entonces, las normas legales[236] de la multitud son las de los superiores.

CALICLES: Sí, sin duda alguna.

SÓCRATES: ¿Son, por lo tanto, las de los mejores? Pues los superiores, de acuerdo al menos con lo que has dicho, son los mejores. 488e

CALICLES: Sí.

SÓCRATES: Sus normas legales, por lo tanto, son por naturaleza bellas, ¿puesto que ellos son superiores?

CALICLES: Eso afirmo.

SÓCRATES ¿Acaso, entonces, la multitud juzga, tal como, por lo demás, tú decías hace un momento, que lo justo consiste en la igualdad y que es más feo cometer injusticia que padecerla? ¿Es así o no? Y no te dejes atrapar aquí por sentirte avergonzado. ¿Juzga o no juzga la multitud que lo justo consiste en la igualdad, pero no en tener más que otros, y que cometer injusticia es más feo que padecerla? No te niegues a responderme, Calicles, porque, si estás de acuerdo conmigo, yo recibiré confirmación de tu parte, esto es, de un hombre capaz de discernir. 489a

CALICLES: Pues sí, la multitud juzga de ese modo.

236 Traduzco *nómina* por "normas legales", para distinguir de *nómos*, ley. El término hace referencia al resultado de una convención establecida y puede ser una ley o algo un poco menos fuerte, una regla o norma, según el contexo.

Sócrates: Entonces, no sólo por ley cometer injusti-
489b cia es más feo que padecerla, y lo justo consiste en la igualdad, sino también por naturaleza, de modo que es probable que no dijeras la verdad antes ni que tuvieras razón al acusarme, cuando decías[237] que son cosas contrarias la ley y la naturaleza y que yo, sabiéndolo, obro de mala fe en
5 las discusiones, y que si alguien habla de lo que es conforme a la naturaleza, lo llevo hacia la ley, y si habla de lo conforme a la ley, lo llevo hacia la naturaleza.

Calicles: Este hombre no parará de decir tonterías. Dime, Sócrates, ¿no te avergüenzas, a la edad que
489c tienes, de ir a la caza de nombres, y si alguien se equivoca en un término, haces de eso un gran hallazgo? ¿Crees que yo digo que ser superiores es algo distinto de ser mejores? ¿No te estoy diciendo desde hace rato que yo afirmo que son lo mismo mejor y superior? ¿O crees que yo digo que cuando
5 se reúne una turba de esclavos y de hombres de toda laya, que no tienen ningún valor, salvo tal vez el ser físicamente fuertes, y afirman algo, eso que dicen es ley?

Sócrates: Bien, sapientísimo Calicles, ¿es eso lo que dices?

Calicles: Sí, absolutamente.

489d Sócrates: Pues yo, hombre inaudito, desde hace rato vengo sospechando que es a eso a lo que tú llamas ser superior, y te pregunto porque estoy ansioso por saber con toda claridad lo que quieres decir. Sin duda, tú no piensas que dos individuos son

[237] 482e-483a.

mejores que uno ni que tus esclavos son mejores que tú porque son más fuertes que tú. Pero, empezando de nuevo, dime a qué llamas ser mejores, puesto que no te refieres a ser más fuertes. Y, admirable amigo, instrúyeme con un poco más de afabilidad, para que no deba apartarme de tu lado.

CALICLES: Ironizas,[238] Sócrates. 489e

SÓCRATES: Por Zeto,[239] de quien tanto te has servido ahora, Calicles, para hacerme blanco de tus ironías. Pero vamos, habla: ¿quiénes dices que son los mejores?

CALICLES: Los de mayor valía.

SÓCRATES: ¿Ves que eres tú mismo el que emplea nombres, pero no muestra nada?[240] ¿No dirás que los mejores y superiores son los más sensatos, o son algunos otros?[241]

[238] Calicles emplea el verbo *eironeúesthai*, que se repite en la respuesta de Sócrates y no reaparece a lo largo del diálogo. El término, como en español "ironizar", significa fingir, disimular, interrogar fingiendo ignorancia. La ironía, figura retórica, es una manera de expresar una cosa que consiste en decir, en forma o con entonación que no deja lugar a duda sobre el verdadero sentido, lo contrario de algo. La ironía socrática habitual consiste en la pretensión de ser tonto o inferior al interlocutor. Aristóteles señala en la *Retórica* (1419b) que "la ironía es más propia de un hombre libre que la bufonería (*bomolokhía*), porque el irónico busca reírse él mismo, y el bufonero, que se rían los demás". En la *Ética nicomaquea* (1127b), dice que quienes ironizan atenuando sus propios méritos lo hacen para evitar la ampulosidad, rechazando toda ostentación, tal como Sócrates lo hacía. Calicles no cree ni en la modestia ni en la ingenuidad de Sócrates y ve en lo que éste dice una maniobra para desarmar al adversario.

[239] *Mà tòn Zêton* es una distorsión graciosa de *mà tòn Zêna*, "por Zeus". Ya que Calicles jura por Zeto, el hermano de Anfión (482b), Sócrates hará otro tanto: jurará que no está fingiendo ni se está burlando de Calicles.

[240] Calicles (483a-b) ha reprochado a Sócrates lo mismo: enredar al interlocutor con palabras.

[241] Traduzco *phrónimos* por "sensato". El término, relativamente reciente (aparece por primera vez en el *Áyax* de Sófocles),

CALICLES: Pero sí, por Zeus, digo que son ésos, absolutamente.

490a SÓCRATES: En efecto, con frecuencia un individuo sensato es superior a miles que no lo son, de acuerdo con lo que dices,[242] y es preciso que sea él quien tenga dominio y que los otros sean dominados, y que quien tiene dominio posea más que aquellos sometidos a su dominio. Porque es esto lo que
5 me parece que quieres decir –y no estoy yendo a la caza de palabras– cuando dices que uno solo es superior a una multitud.

CALICLES: Es eso lo que digo. Creo, en efecto, que eso es lo justo por naturaleza, que el que es mejor y más sensato no sólo domine sino que también posea más que los que son más torpes.

490b SÓCRATES: Deténte aquí, entonces. ¿Qué vas a decir a esto otro? Si nos encontráramos en un mismo sitio, tal como ahora, muchos individuos reunidos[243] y tuviéramos en común muchos alimentos

---

llegó a considerarse un atributo del *anèr agathós* ("varón bueno"). El abstracto *phrónesis* sugiere especialmente inteligencia práctica en general, a diferencia de *sophía* (486b) que se aplica más naturalmente que *phrónesis* al conocimiento y la competencia en artes. Al pensar que el sensato es mejor que el ignorante y que debería tener más autoridad, Calicles y Sócrates coinciden, pero difieren en el modo de concebir al *phrónimos* y en el modo en que debería usar su autoridad. La concepción de Calicles se pondrá en claro en 491b. Sócrates está pensando en un individuo experto, competente, que se destacara en su propia esfera. Si hubiera personas expertas, competentes en el arte de gobernar, ellas deberían gobernar. Esta concepción de Platón probablemente se remonte al propio Sócrates (Jenofonte, *Memorables*, III.9.10 ss.).

242 En el pasaje inmediatamente anterior, la afirmación la ha hecho Sócrates y ahora se la atribuye a su interlocutor. Sin embargo, Sócrates aquí hace retornar a la verdadera posición de Calicles, que él mismo había expuesto al comienzo de su intervención (483d ss.), aunque introduciendo ahora "sensatos".

243 Referencia al público que asistía a la discusión que, por lo

y bebidas, y fuéramos de toda laya, unos fuertes, otros débiles, y uno de nosotros fuera más sensato para juzgar esas cosas por ser médico, pero, como es natural, fuera más fuerte que algunos, pero más débil que otros, ¿no es cierto que él, por ser el más sensato de entre nosotros, sería mejor y superior en tales cuestiones?

CALICLES: Sí, absolutamente.

SÓCRATES: ¿Acaso entonces, por ser el mejor, deberá tener él mayor parte de los alimentos que nosotros, o bien en virtud de su dominio tendrá que distribuir todo y, en cuanto al consumo y empleo de ellos para su propio cuerpo, no ha de tomar una parte mayor, si no quiere pagarlo después,[244] sino tomar más que unos y menos que otros? Y si, por caso, fuera el más débil de todos, ¿no tendrá menos que todos el que es mejor, Calicles? ¿No es así, mi buen amigo?[245]

CALICLES: Hablas de alimentos, bebidas, médicos, de tonterías. Pero yo no me estoy refiriendo a esas cosas.

SÓCRATES: ¿No dices que el más sensato es mejor? Dime sí o no.

CALICLES: Sí.

---

que aquí se dice, podemos suponer que era numeroso, al menos en relación con el lugar donde se desarrolla la reunión.

[244] "Pagar", desde el punto de vista de su salud, si el exceso de comida le hace mal.

[245] Mientras que para Calicles la superioridad, sea en fuerza o en sensatez, es un absoluto, Sócrates, como ya lo había hecho con Gorgias, lleva a una distinción de ámbitos: superioridad en algo no significa superioridad sin más. Así, no se debe tener más en sentido absoluto, sino más que algunos y menos que otros en relación con las necesidades y la constitución de cada uno.

SÓCRATES: ¿Y no es preciso que el mejor tenga más?

CALICLES: Pero no de alimentos o de bebidas.

SÓCRATES: Entiendo, pero ¿tal vez de vestidos, y es preciso que el tejedor más diestro tenga el manto más grande y ande por allí llevando muchos y bellísimos atuendos?

CALICLES: ¿De qué vestidos hablas?

SÓCRATES: Y en lo que toca al calzado, es evidente que
490e debe tener más[246] el más sensato y el mejor en tales asuntos; el zapatero, quizás, debe pasearse con los zapatos más grandes y con muchos de ellos.

CALICLES: ¿De qué zapatos hablas? No paras de decir tonterías.

SÓCRATES: Bien. Si no estás diciendo esto, tal vez digas esto otro: por ejemplo, un agricultor, hombre sensato, honesto y con buenas dotes para la tierra, quizás deba tener más semillas que los otros y usar una enorme cantidad de semillas para su propia tierra.

CALICLES: ¡Siempre estás diciendo lo mismo, Sócrates!

SÓCRATES: Y no sólo lo mismo, sino a propósito de las mismas cosas.[247]

[246] Hasta ahora Sócrates había empleado la fórmula *pléon ékhein*, que significa literalmente "tener más", pero ahora introduce el verbo *pleonektêin*, que significa tener más que otro de alguna cosa, llevar ventaja, tener en demasía, en exceso, que usa también en el ejemplo siguiente, el del agricultor. Irwin (1979, p. 188) señala que Sócrates aparentemente no distingue las dos expresiones, pero *pleonektêin*, "sacar ventaja", parece ser el resultado de "tener más". La argumentación de Sócrates podría ser así: ser más sensato no da derecho a tener más y, por lo tanto, contrariamente a Calicles, no da derecho a tener ventajas. Calicles puede replicar con razón (491a-b) que él está pensando en un *pleonektêin* que no consiste sólo en tener más.

[247] Ésta es posiblemente una salida graciosa habitual de Sócrates. Véase Jenofonte, *Memorables*, IV.4.6.

CALICLES: ¡Por los dioses! Que no paras nunca de hablar sin ton ni son de zapateros, cardadores, cocineros y médicos, como si nuestra conversación versara sobre ellos. 491a

SÓCRATES: ¿Me dirás entonces sobre quiénes versa? ¿Cuáles son esas cosas que el que es superior y el más sensato debe tener, con toda justicia, en mayor cantidad que los otros? ¿O acaso no me permitirás sugerirlo ni lo dirás tú mismo? 5

CALICLES: Pero ya estoy diciéndolo desde hace rato. Ante todo, hablo de los superiores, que no son ni zapateros ni cocineros, sino aquellos que son sensatos en lo que toca a los asuntos de la ciudad y al modo en que estaría bien administrada, y no solamente sensatos, sino también valientes, por ser capaces de llevar a cabo lo que piensan, y que no renuncian a ello por blandura de alma.[248] 491b

SÓCRATES: ¿Ves, excelente Calicles, que no es lo mismo lo que tú me recriminas y lo que yo te recrimino a ti? Pues tú afirmas que yo digo siempre las mismas cosas y me lo reprochas; yo, en cambio, te reprocho lo contrario, porque jamás dices lo mismo sobre las mismas cosas, sino que antes sostenías que los mejores y superiores eran los más 5 491c

[248] Calicles no dice en qué consiste una buena administración de los asuntos de la ciudad. Probablemente está pensando en que ser bueno en el gobierno consiste en mantener el orden y dominar a todo el que se oponga a sus reglas. Por lo demás, exige valentía y resolución de aquel al que considera sensato, contraponiendo estos rasgos a la blandura (*malakía*) de alma, propia de los cobardes, los filósofos sin espíritu práctico y los indulgentes. Platón emplea esa expresión para designar una suerte de autoindulgencia (*República*, 410d), pero Calicles ve en ello sobre todo a personas cuyos escrúpulos le impiden actuar (Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, II.40.1 y VI.13; Jenofonte, *Helénicas*, IV.5.16).

fuertes, e inmediatamente saliste con eso de que eran los más sensatos; y ahora de nuevo me vienes con otra cosa: llamas más valientes a los superiores y a los mejores. Pero, mi buen amigo, dime de una vez por todas a quiénes llamas mejores y superiores y con respecto a qué.

CALICLES: Ya te he dicho que son los sensatos en lo que toca a los asuntos de la ciudad y los valientes. A ellos, en efecto, les corresponde dominar en las ciudades, y lo justo consiste en esto, en que ellos posean más que los otros: los que dominan, más que los que están sometidos a dominio

SÓCRATES: ¿Y qué respecto de sí mismos, compañero?

CALICLES: ¿Qué? ¿Cómo?

SÓCRATES: ¿Ellos dominan o son dominados?

CALICLES: ¿Qué quieres decir?

SÓCRATES: Estoy diciendo que cada uno se domine a sí mismo. ¿O esto no hace falta, dominarse a sí mismo, y sí a los demás?

CALICLES: ¿Qué entiendes por dominarse a sí mismo?

SÓCRATES: Nada complicado, sino lo que entiende la mayoría: ser moderado y dueño de sí mismo, dominando los propios placeres y deseos.[249]

[249] El verbo aquí traducido por "ser dueño" es *enkrateîn*, tener autocontrol. Platón aquí, como lo hace a menudo, acude al significado común de los términos, sea para criticarlo, sea para deslizarse de un significado a otro. Si para Sócrates, como para todo el mundo, dominarse a sí mismo es ser dueño de sí mismo, el significado socrático de tal dominio es un poco más particular: puede poner de manifiesto la oposición existente entre dos partes del alma (*Lisis*, 207e, *Menón*, 77b-78b, *República*, 431a-d y *Leyes*, 626e). Lo que Platón está presentando como una opinión común no parece haber sido objeto de unanimidad (véase, por ejemplo, Eurípides, *Medea*, 1078).

CALICLES: ¡Qué complaciente eres! Llamas moderados a los imbéciles.[250]

SÓCRATES: ¿Cómo? Cualquiera podría darse cuenta de que no es eso lo que digo.

CALICLES: Es exactamente eso lo que estás diciendo, Sócrates. Porque ¿cómo podría ser dichoso un hombre si es esclavo de algo, de lo que sea? Lo bello y justo por naturaleza es lo que yo ahora, hablando con toda franqueza, te estoy diciendo: que quien vaya a vivir rectamente, debe permitir que sus deseos se hagan tan grandes como sea posible y no ha de reprimirlos, sino que aun cuando ellos sean grandísimos, ha de ser capaz de satisfacerlos con valentía y sensatez y colmarlos en cada caso con las cosas que sean objeto de ese deseo.[251] Pero yo creo que esto no le es posible a la multitud. Es por eso que ellos censuran a aquellos individuos, por vergüenza, ocultando así su propia incapacidad;[252] y afirman, por cierto, que el desenfreno es fea cosa –algo que yo antes decía–, que esclaviza a los hombres mejores por naturaleza y que, al no poder ellos mismos conseguir la plena satisfacción de sus placeres, elogian la moderación y la justicia debido a su propia falta de

[250] Tomar a los hombres sensatos por imbéciles aparece en *República*, 348a-e y 560d.

[251] Esta tesis, según la cual el tirano no debe refrenar sus pasiones ni tiene interés en ser justo, aparece expuesta por Glaucón en *República*, 358c, como una tesis corriente. La posición de Calicles se parece bastante a la ideología de algunos políticos expuesta por Tucídides (*Historia de la Guerra del Peloponeso*, III 82.4). Platón rechaza estas ideas en el *Político* (296d-e) y en las *Leyes* (875c-e).

[252] Véase *República*, 359b, donde Glaucón ofrece el mismo argumento: los que no son injustos son virtuosos por impotencia.

hombría. Porque para quienes desde un principio han sido hijos de reyes o capaces por su propia naturaleza de conseguir algún tipo de dominio, trátese de tiranía o de régimen autoritario,[253] ¿qué habría en verdad de más feo y más malo que la moderación y la justicia si, en condiciones de disfrutar de sus bienes, sin ningún obstáculo, llamaran, para que fueran sus amos, a la ley, la palabra y la censura de la multitud? ¿Cómo no se habrían vuelto desgraciados por obra de esa belleza de la justicia y de la moderación, al no otorgar a sus propios amigos más que a sus enemigos, y eso gobernando en su propia ciudad?[254] Pero esa verdad, Sócrates, que tú dices perseguir, es ésta: la molicie, el desenfreno y la libertad de hacer lo que se quiera, si se los apoya, son virtud y dicha, mientras que todas esas otras cosas, las fantasías y convenciones de los hombres, contrarias a la naturaleza, son una tontería y carecen de todo valor.

SÓCRATES: No sin nobleza, Calicles, expones tu argumento, hablando con toda franqueza. Tú, en efecto, ahora estás diciendo las cosas que los demás piensan pero no quieren decir. Te ruego, entonces, que de ningún modo cedas, para que quede realmente en claro cómo hay que vivir.[255]

[253] *Tyrannís* y *dynasteía* designan respectivamente la tiranía y un tipo de oligarquía, formas de poder que se sitúan por fuera de la Asamblea y rechazan sus prerrogativas. Aristóteles señala en la *Política* (1292a ss.) que la *dynasteía* es una forma de oligarquía, en la que gobiernan los magistrados y no la ley, y que esta forma de oligarquía es la contrapartida de la tiranía en las monarquías.

[254] El favoritismo político preconizado por Calicles era algo común en la política griega (*República*, 438e-441d).

[255] Sócrates insiste nuevamente en la cuestión crucial a dis-

¿Afirmas que no hay que poner freno a los deseos, si se ha de ser como es debido, sino que, dejando que se hagan tan grandes como sea posible, hay que estar dispuestos a satisfacerlos como quiera que sea, y que en esto consiste la virtud? 492e

CALICLES: Eso es lo que sostengo.

SÓCRATES: Por lo tanto, no tienen razón quienes dicen que los que de nada necesitan son dichosos.[256]

CALICLES: Pues, si así fuera, las piedras y los muertos 5 serían dichosísimos.

SÓCRATES: Pero la vida de aquellos a quienes tú llamas dichosos es terrible. En efecto, no me sorprendería que Eurípides dijera la verdad cuando dice:

> ¿quién sabe si vivir es estar muerto, 10
> y estar muerto, vivir?[257]

y nosotros en realidad tal vez estemos muertos; 493a pues yo, al menos, he oído de cierto hombre sabio que ahora nosotros estamos muertos, que el cuer-

---

cutir: qué modo de vida debe llevarse para ser justo y dichoso. El tema ostensivo del diálogo, la retórica, ha quedado atrás.

256 Sigo la puntuación de Burnet y no la de Dodds, quien toma esta frase de Sócratres como una pregunta. Esta concepción sobre la autosuficiencia del sabio es presumiblemente del Sócrates histórico (*Lisis*, 215a, Jenofonte, *Memorables*, I.2.14). Aristófanes (*Nubes*, 103 y 363) alude al ascetismo de Sócrates. Mientras que la postura de Sócrates es bastante particular, la respuesta de Calicles expresa una opinión corriente: un hombre ascético es como un muerto en vida (Sófocles, *Antígona*, 1165 ss., Aristófanes, *Nubes*, 504).

257 La cita de Eurípides ha sido atribuida al *Frixo* (frag. 833 Nauck) o al *Polido* (frag. 639 Nauck), tragedias perdidas. En cualquier caso, esos versos, tal vez de inspiración órfica o pitagórica, deben haber tenido bastante éxito, ya que Aristófanes los repite dos veces en las *Ranas* (1082 y 1477). En Heráclito (frag. 62 DK) aparece la misma idea expresada de modo similar.

po es para nosotros un sepulcro,[258] y que aquella parte del alma en la que se hallan los deseos es tal que se deja persuadir y cambia constantemente de
5 aquí para allá; a ella, algún hombre sutil narrador de mitos, quizás un siciliano o un itálico, haciendo un juego de palabras, en razón de su carácter crédulo y persuasible la llamó "tonel", y a los
493b irreflexivos, "no iniciados".[259] En los irreflexivos, aquella parte del alma en la que están los deseos, con su desenfreno e incontinencia,[260] la comparó con un tonel agujereado, en razón de su insaciabilidad. Al contrario que tú, Calicles, este hombre

[258] La fórmula *sôma/sêma* puede ser de cuño pitagórico o bien de Empédocles (test. 15 DK). En *Crátilo*, 400c, se ofrecen tres hipótesis explicativas: cuerpo - tumba, cuerpo - signo (porque el alma se expresa *–semaínein–* a través del cuerpo) y cuerpo como custodia para la preservación del alma (*sôma* ligado a *sózo*, salvar). También en *Fedón*, 62b aparece el motivo del cuerpo como recinto de vigilancia del alma (*phrourá*). Sócrates alude aquí a una bipartición del alma, que seguramente recoge la partición tradicional entre razón y apetitos. Especialmente en el libro IV de la *República*, y también, con variantes, en *Fedro* y *Timeo*, Platón ofrece otra caracterización del alma a la que considera tripartita.

[259] El juego de palabras no es fácil de traducir. Platón juega con el par *pithanón* y *peistikón* ("de carácter crédulo" y "persuasible") y *píthon* ("tonel") y con el par *anoétous* y *amyétous* ("irreflexivos" e "iniciados"). Sobre estas líneas, véanse Dodds (1959, p. 301) y Taglia (1998, p. 82 y nota 8). El propósito de una iniciación era asegurarse bienestar del alma en la vida del más allá. El símbolo del tonel agujereado recuerda el destino de las hijas de Dánao, cuyo castigo en el Hades era verter agua por siempre en vasijas agujereadas. La idea de que la vida puede ser la muerte tal vez podría ser interpretada a partir de esta alusión: en nuestro mundo, hallamos un análogo de las Danaides en la conducta del intemperante, de quien podría pensarse que está ya en el Hades. "Hombre sutil" traduce *kompsòs anér*, expresión sin duda con un dejo de ironía, como a menudo en Platón (*Hipias mayor*, 288d, *Lisis*, 216a, *República*, 495d y 558a, *Filebo*, 53c y *Político*, 285a).

[260] El texto ofrece aquí dificultad, pero no parece haber razón para modificar, como hace Dodds, el texto transmitido, de modo que conservamos la lectura de los manuscritos, seguida por los otros editores.

señala que en el Hades –y se refiere, por cierto, a lo invisible–[261] aquéllos, los no iniciados, serían los más desgraciados y deberían llevar agua al tonel agujereado con un cedazo, algo también agujereado. Dice, en efecto, que el cedazo, tal como afirmaba quien me lo contó, es el alma. Y asimiló el alma de los irreflexivos a un cedazo, como si estuviera agujereada, por no ser capaz de retener nada debido a su incredulidad y olvido.[262] Estas cosas son en cierto modo extrañas; sin embargo, ponen de manifiesto lo que yo quiero demostrarte, si es que soy capaz de ello, para persuadirte de que cambies de posición y que en lugar de una vida con insaciabilidad y desenfreno elijas una vida ordenada, que se baste y se satisfaga siempre con lo que tiene.[263] Pero ¿consigo persuadirte de que

493c

493d

[261] La derivación de *Háides* ("Hades") de *a-ideîn* (no-visión) está implícita en *Fedón*, 81c, y se la menciona como corriente en *Crátilo*, 403a.

[262] *Apistía* y *léthe*. El uso de estos dos términos resulta algo curioso. *Apistía* normalmente tiene en Platón el significado de incredulidad. Llama la atención que inmediatamente antes se dijo que la parte del alma en la que residen los deseos se deja persuadir constantemente, y ahora se está hablando de su incredulidad, lo cual parece una contradicción que, según algunos, sería deliberada. Otra explicación sería entender *apistía* como el carácter no fiable del alma, el que no pueda confiarse en ella. En cuanto al olvido, puede ser entendido como la capacidad de olvidar las satisfacciones pasadas o bien olvidar el origen divino del alma. Olimpiodoro (30.6) considera que la *apistía* consiste en que nunca recibe el mensaje, y el olvido, en que lo recibe pero no lo recuerda.

[263] Sócrates se vale de este mito alegorizante para lanzar su contraataque a la posición sostenida por Calicles, aunque no se hace cargo ni del mito ni de su interpretación, sino que remite a "cierto *sophós*" y a algún "hombre sutil", que no se identifican. Eso permite pensar en una fuente no socrática de este relato, punto sobre el que se ha discutido. El sabio podría ser un pitagórico. En cuanto al "sutil" –en el que Olimpiodoro (30.5) ve a Empédocles, porque lo considera un pitagórico y porque era siciliano–, no es, por cierto, un filósofo, sino un "narrador

cambies de posición y de que los ordenados son más dichosos que los desenfrenados, o, por más que te cuente otras muchas historias como ésta, no cambiarás en nada tu posición?

CALICLES: Esto último que has dicho es más verdad, Sócrates.

SÓCRATES: Adelante, entonces. Te propongo otra imagen, que proviene de esa misma escuela.[264] Examina si lo que dices a propósito del género de vida de cada uno de ellos, del moderado y del desenfrenado, no es algo así como lo siguiente. Supón que hay dos hombres, cada uno de los cuales posee un gran número de toneles, y los de uno de ellos están sanos, llenos unos de vino, otros de miel y otros de leche, y otros muchos llenos de otros líquidos, y que tales líquidos fueran escasos y sólo pudieran conseguirse con múltiples y penosos esfuerzos; pero, al menos, cuando ese individuo hubiera llenado los toneles, no tendría que verter más líquido en ellos ni preocuparse más,

de mitos" (*mythologôn*), que algunos autores, entre ellos Brisson, (2005, p. 206), identifican con Timocreonte de Yaliso, en Rodas, poeta lírico y elegíaco griego de fines del siglo VI y principios del V a.C. Este poeta debe de haber sido suficientemente famoso, porque Aristófanes hace de él una parodia (*Acarnienses*, 533 ss. y *Avispas*, 1060 ss.), y más tarde, incluso en época imperial, se lo recordó por su maledicencia y sus ataques contra Temístocles y Simónides. Sobre el uso y entretejimiento de las imágenes empleadas entre 492e y 494b, véase Plochmann-Robinson (1988, pp. 145-8).

[264] *Gymnásion*. El significado más probable es el de "escuela de pensamiento" (Aristófanes, *Avispas*, 526). La relación trazada entre esta historia y la inmediatamente anterior seguramente apunta a señalar que esta segunda imagen también ha sido tomada de alguna parte, tal vez de Empédocles. En esta imagen los líquidos ya no son transportados en cedazos, sino volcados en toneles. En *Leyes*, 636d Platón emplea una imagen similar en algún aspecto.

sino que se quedaría tranquilo en lo que a ellos respecta. Supón ahora que al otro hombre, como al primero, le fuera posible adquirir los líquidos, aunque con dificultad, pero que sus recipientes estuvieran agujereados y podridos y se viera obligado entonces a llenarlos una y otra vez día y 494a
noche, o, de no hacerlo, sufriría los más grandes dolores. Si tal es la vida de cada uno de ellos, ¿acaso sigues diciendo que la del desenfrenado es más dichosa que la del ordenado? ¿Logro persuadirte, al decirte esto, de que estés de acuerdo conmigo en que la vida ordenada es de más valía que la 5
desenfrenada? ¿O no te persuado?

CALICLES: No me persuades, Sócrates. Para el que ha llenado los toneles ya no hay placer alguno, sino que eso es lo que yo antes decía: vivir como una piedra; una vez que los ha llenado, ya no se rego- 494b
cija ni sufre. Por el contrario, el vivir placenteramente consiste en esto: en derramar tanto cuanto sea posible.[265]

SÓCRATES: Así pues, ¿no es forzoso, si derrama mucho, que sea también mucho lo que sale, y que sean muy grandes los agujeros de desagüe?

[265] Sócrates usa la imagen de los toneles agujereados para reforzar la concepción del placer como repleción (*plérosis*), implícita en el mito (según la interpretación del "sabio"). Calicles supone que todos los placeres involucran *plérosis* (494a) y Sócrates no lo contradice. Calicles es un hedonista consecuente, al negarse a trazar una diferencia entre placeres mejores y placeres peores, porque, de hacerlo, debería reconocer que "mejor" no se identifica con "más placentero". La necesidad de distinguir entre placeres buenos y placeres malos aparece ampliamente desarrollada en *Filebo*, 36c-43e. Sobre el tema del placer en Platón, puede consultarse Bravo, F., *op. cit.*, nota 87 (sobre el tema en *Gorgias*, pp. 193-203), así como Bossi, B., *Saber gozar. Estudios sobre el placer en Platón*, Madrid, Trotta, 2008 (sobre el tema en *Gorgias*, pp. 89-139).

CALICLES: Sí, absolutamente.

SÓCRATES: Pero ahora estás hablando de la vida de un caradrio,[266] y no de un muerto ni de una piedra. Y dime, ¿quieres decir algo así como, por ejemplo, que es preciso tener hambre y, cuando se tiene hambre, comer?

CALICLES: Sí, eso digo.

494c SÓCRATES: ¿Y que es preciso tener sed y, cuando se tiene sed, beber?

CALICLES: Eso digo, y tener todos los otros deseos y ser capaz de satisfacerlos, gozando, y de vivir dichosamente.

SÓCRATES: Muy bien, excelente amigo, continúa tal como comenzaste y trata de no avergonzarte. Pero, al parecer, tampoco yo debo avergonzarme. En primer lugar, dime si tener sarna y rascarse y, pudiendo rascarse hasta la hartura, pasarse la vida rascándose es vivir dichosamente.[267]

494d CALICLES: ¡Qué desubicado eres, Sócrates! Hablas como un demagogo.

SÓCRATES: Y es así, Calicles, que he aturdido a Polo y a Gorgias y les he hecho sentir vergüenza, pero tú no te aturdes ni te avergüenzas, porque eres valiente. Sólo contéstame esto.

[266] *Kharadriós.* Se trata de un ave de identidad incierta. Olimpiodoro (30.8) y el escoliasta nos informan que al mismo tiempo come y excreta, lo cual explica la comparación con el tonel agujereado. Aristóteles lo describe en *Historia de los animales*, 614b-615a. Calonge (2010) lo asimila al alcaraván (*charadrius oedicnemus*), ave frecuente en el sur de Europa, desde la primavera hasta el otoño, que despliega su actividad al anochecer, para buscar animales de los que se alimenta.

[267] La repetición del verbo "rascar" para acentuar el ridículo es deliberada. En *Filebo*, 46d-e aparece el mismo ejemplo para ilustrar el tipo de placer que depende de un dolor previo.

CALICLES: Afirmo, entonces, que también el que se rasca puede vivir placenteramente.

SÓCRATES: Y entonces, si vive placenteramente, ¿también dichosamente?

CALICLES: Sí, absolutamente.

SÓCRATES: ¿Si sólo se rasca la cabeza? ¿O te pregunto todavía por algo más? Mira, Calicles, qué responderás si alguien te va preguntando, uno tras otro, por todo lo que viene a continuación.[268] En resumen, y para ir al colmo de todo ello, la vida de los depravados ¿no es acaso terrible, fea y desgraciada? ¿O te atreverías a decir que ellos son dichosos, si tienen hasta la hartura todo lo que les hace falta? 494e 5

CALICLES: ¿No te da vergüenza, Sócrates, llevar la conversación hasta semejantes extremos?

SÓCRATES: ¿Pero soy yo, mi noble amigo, el que la lleva a ese punto, o es aquel que afirma sin la menor reserva que los que gozan, como quiera que gocen, son dichosos, y no distingue cuáles entre los placeres son buenos y cuáles malos? Dime ahora una vez más: ¿sostienes que lo placentero es lo mismo que lo bueno, o hay algo placentero que no sea bueno?[269] 10 495a

[268] Esto es, si se hacen preguntas sobre otras partes del cuerpo.

[269] No queda del todo claro qué es lo que está preguntando Sócrates, pues en la segunda parte de la pregunta, "algo placentero" podría significar "una parte". Sócrates estaría preguntando si placentero y bueno son coextensivos, esto es, si algo es placentero si y solo si es bueno, pero también podría estar preguntando si placentero y bueno son lo mismo, esto es, si la propiedad de ser placentero coincide, es la misma, que la propiedad de ser bueno. Si fueran coextensivos, Calicles tendría razón en decir que alguien que persigue el placer alcanzará siempre el bien. Véase Irwin (1979, pp. 198-9).

CALICLES: Por cierto, para que lo que afirmo no se torne inconsistente si digo que son algo distinto, te digo que son lo mismo.

SÓCRATES: Estás destruyendo, Calicles, lo dicho antes y ya no estarás buscando adecuadamente conmigo la verdad, si vas a hablar en contra de lo que piensas.[270]

CALICLES: También tú haces lo mismo, Sócrates.

SÓCRATES: Entonces, yo no estoy actuando correctamente, si hago eso, ni tampoco tú. Pero, mi feliz amigo,[271] considera que el bien no consiste en gozar a cualquier precio, porque si tal es el caso, se ponen en evidencia todas esas consecuencias que acabamos de sugerir y que son desagradables, y otras muchas más.

CALICLES: Eso es lo que tú crees, Sócrates.

SÓCRATES: ¿Y tú, Calicles, en verdad vas a sostener eso firmemente?

CALICLES: Sí.

SÓCRATES: ¿Vamos, pues, a proseguir la discusión, en el supuesto de que estás hablando en serio?

CALICLES: Absoluta y firmemente.

SÓCRATES: Bien. Puesto que así te lo parece, precísame esta cuestión: ¿hay algo a lo que llamas conocimiento?

CALICLES: Sí.

[270] Sócrates hace referencia a las afirmaciones de Calicles (491e), quien pretendía hablar con toda franqueza. "Lo que piensas" es *tà dokoûnta sautô*, literalmente "las cosas que a ti te parecen".

[271] *Makárie.* Aunque este vocativo es una forma convencional de dirigirse a otro, el empleo del término puede ser irónico en este contexto, en el que precisamente se está poniendo en tela de juicio la concepción de Calicles acerca de la dicha y la felicidad. Véase la nota 146.

SÓCRATES: ¿Y no estabas diciendo hace un momento que hay también cierta valentía junto al conocimiento?[272]

CALICLES: Sí, lo decía.

SÓCRATES: ¿Y, por tanto, no considerabas a la valentía como algo diferente del conocimiento, cuando decías que eran dos cosas?

CALICLES: Sí, sin ninguna duda.

SÓCRATES: ¿Y qué? ¿Placer y conocimiento son lo mismo o algo diferente?

CALICLES: Diferente, claro está, mi sapientísimo. 495d

SÓCRATES: ¿Y la valentía es diferente del placer?

CALICLES: ¿Cómo no?

SÓCRATES: Muy bien entonces; tenemos que recordar que Calicles de Acarneo[273] ha afirmado que placentero y bueno son lo mismo, pero que conocimiento y valentía son diferentes entre sí y diferentes del bien.[274]

272 Véase 491b. Sócrates vuelve a una afirmación anterior de Calicles, según la cual el valiente es sensato, y ahora dice que tiene conocimiento. Esto es discutible, porque al hablar antes de *phrónesis* Calicles estaba pensando en la sensatez, esto es, en el sentido común y la sagacidad, no necesariamente expresados en un cuerpo formal de conocimiento (*epistéme*), que Sócrates identifica con *tékhne*. El argumento regresa a la cuestión sobre retórica y conocimiento genuino. Calicles acepta dos virtudes aceptadas por Sócrates, sensatez y valentía, y rechaza otras dos, temperancia y justicia. Sócrates argumenta que Calicles no puede aceptar el primer par si no acepta el segundo.

273 Sócrates, imitando el estilo solemne, pone la afirmación de Calicles en la forma de una declaración legal (en la que había que añadir el nombre del demo del declarante para evitar problemas de identidad), y Calicles le responde inmediatamente con la misma moneda.

274 Esto se sigue de la admisión de Calicles de que tanto el conocimiento como la valentía son diferentes del placer, dada su afirmación de que lo placentero y lo bueno son lo mismo. Para la relación de conocimiento y valentía entre sí y con el bien, véase 507b-c.

CALICLES: ¿Y Sócrates de Alopeco no está de acuerdo en esto con nosotros, o está de acuerdo?

495e SÓCRATES: No estoy de acuerdo; y creo que tampoco Calicles lo estará, cuando se haya examinado a sí mismo a fondo. Dime, pues, ¿consideras que aquellos a los que les va bien experimentan lo contrario de aquellos a quienes les va mal?[275]

5 CALICLES: Sí.

SÓCRATES: Así pues, si esas condiciones son contrarias entre sí, ¿no es forzoso que suceda en ese caso lo mismo que a propósito de salud y enfermedad? Porque, sin duda alguna, el hombre no está sano y enfermo al mismo tiempo, ni al mismo tiempo se aleja de la salud y de la enfermedad.

10 CALICLES: ¿Qué dices?

SÓCRATES: Por ejemplo, toma una parte del cuerpo,

496a la que quieras, y examínala. ¿Puede un hombre tener una enfermedad en los ojos, cuyo nombre es oftalmía?[276]

CALICLES: ¿Cómo no?

SÓCRATES: Y, sin duda alguna, no puede tener sanos al mismo tiempo esos mismos ojos, ¿no es cierto?

CALICLES: No, de ningún modo.

SÓCRATES: ¿Y qué ocurre cuando la oftalmía se disi-

[275] Traduzco *eu práttein* por "irle bien a uno" y *kakôs práttein* por "irle mal a uno". Tal vez Platón aquí está jugando con el uso idiomático y el literal de las dos expresiones. Literalmente significan "obrar bien" y "obrar mal". Para Sócrates aquí, como para Cicerón y la tradición estoica, no habría diferencia entre ser próspero y actuar bien moralmente. Podría traducirse por "ser felices" y "ser desgraciados", pero prefiero este giro para reservar "felicidad" para *makaría* y "dicha" para *eudaimonía*, como lo he hecho antes.

[276] La oftalmía, enfermedad bastante común en Grecia, era una especie de infección purulenta en los ojos.

pa? ¿Acaso se disipa entonces también la salud de los ojos, y salud y enfermedad acaban por disiparse ambas al mismo tiempo? 5

CALICLES: No, para nada es así.

SÓCRATES: Porque eso creo que resulta sorprendente e ilógico. ¿No es así? 496b

CALICLES: Sí, totalmente.

SÓCRATES: Creo, en cambio, que sucesivamente toma un estado y pierde otro, ¿no?

CALICLES: Sí, así es.

SÓCRATES: ¿Y no ocurre lo mismo con la fuerza y la debilidad?

CALICLES: Sí.

SÓCRATES: ¿Y con la velocidad y la lentitud?

CALICLES: Absolutamente. 5

SÓCRATES: ¿Y acaso también respecto de los bienes y la dicha y de sus contrarios, males y desgracia, se obtiene sucesivamente cada uno de ellos y sucesivamente se los pierde?

CALICLES: Fuera de toda duda.

SÓCRATES: En consecuencia, si hallamos algunas cosas que un hombre puede perder y conservar al mismo tiempo, es evidente que ellas no podrían ser el bien y el mal. ¿Estamos de acuerdo en esto? Examina bien el punto y respóndeme. 496c 5

CALICLES: Estoy total y plenamente de acuerdo.

SÓCRATES: Volvamos entonces sobre lo que antes acordamos. Tener hambre, decías, ¿es placentero o penoso? Me refiero al hecho mismo de tener hambre.

CALICLES: Es penoso, pero comer, cuando se tiene hambre, es placentero.

496d SÓCRATES: También yo lo digo. Eso lo entendí, pero el hecho mismo de tener hambre es penoso. ¿O no?

CALICLES: Sí, lo es.

SÓCRATES: ¿También entonces lo es el tener sed?

CALICLES: Totalmente.

SÓCRATES: ¿Sigo haciéndote más preguntas, o estás de acuerdo en que toda necesidad y todo deseo son algo penoso?

5 CALICLES: Estoy de acuerdo, pero no preguntes más.

SÓCRATES: Está bien. Pero ¿no dices que, cuando se tiene sed, es placentero beber?

CALICLES: Sí, lo digo.

SÓCRATES: Por tanto, cuando dices en tal situación "tener sed", ¿quieres decir "sentir dolor"?

496e CALICLES: Sí.

SÓCRATES: ¿Y beber es satisfacción de esa necesidad y es un placer?[277]

CALICLES: Sí.

SÓCRATES: ¿Dices, por tanto, que en el beber se experimenta un goce?

CALICLES: Sí, exactamente.

SÓCRATES: ¿Cuando se tiene sed?

CALICLES: Eso digo.

SÓCRATES: ¿Cuando se siente un dolor?

CALICLES: Sí.

5 SÓCRATES: ¿Te das cuenta entonces de lo que se sigue

[277] "Placer" es aquí aparentemente una fuente de placer más que el placer asociado con ella. En sus observaciones anteriores, Calicles no ha mostrado de qué modo el placer está asociado con el proceso de beber, esto es, no ha puesto en claro si el placer consiste en el proceso de satisfacer una necesidad o es un estado psíquico asociado con él. Tampoco queda en claro si la satisfacción es un proceso físico o psíquico (*Filebo*, 31d-35a).

como consecuencia?[278] ¿Que, al afirmar que se bebe cuando se tiene sed, estás diciendo que al sentir dolor al mismo tiempo se goza? ¿O no ocurre esto simultáneamente, en el mismo lugar, sea del alma, sea del cuerpo, según tú quieras? Pues yo creo que no hay ninguna diferencia. ¿Es así o no?[279]

CALICLES: Lo es.

SÓCRATES: Y sin embargo afirmas que es imposible que a uno le vaya bien y que al mismo tiempo le 497a
vaya mal.

CALICLES: Sí, eso digo.

SÓCRATES: Y has estado de acuerdo en que cuando se pena es posible que se sienta gozo.

CALICLES: Así parece.

SÓCRATES: Así pues, el gozar no consiste en que a uno le vaya bien, ni el penar en que le vaya mal, de modo que lo placentero resulta diferente de lo bueno. 5

CALICLES: No entiendo todas esas argucias de las que te vales, Sócrates.

[278] *Tò symbaínon.* Olimpiodoro (31.8) advierte que Platón ha anticipado a Aristóteles, al referirse a "lo que se sigue" en un silogismo.

[279] Para el argumento de Sócrates es importante la referencia al "lugar", sea el alma, sea el cuerpo, porque de otro modo podría decirse que alguien puede estar simultáneamente en buen estado mental y en mal estado físico o a la inversa. Que el dolor y el placer "orgánicos" sean estados físicos o mentales es irrelevante para el argumento de Sócrates. Por otra parte, la idea que Sócrates defiende, del placer como regreso al equilibrio, parece estar ya presente en Heráclito (frag. 111 DK) y en Empédocles (test. 31.95 DK). Más allá de las dificultades encerradas en el argumento –véase Irwin (1979, pp. 201-3)–, todo lo que Platón quiere mostrar es que el placer y el bien no son idénticos porque tienen diferentes características: mientras que el placer puede coexistir con su contrario, el dolor, el bien no puede coexistir con su contrario, el mal.

Sócrates: Las entiendes, pero lo disimulas,[280] Calicles. Avancemos todavía un poco más.

Calicles: ¿Qué pretendes al decir estupideces?[281]

497b Sócrates: Que veas cuán sabio eres, tú que reprendes. ¿No es cierto que, cuando cada uno de nosotros deja de tener sed, al mismo tiempo deja de sentir placer en beber?

Calicles: No sé qué estás diciendo.

Gorgias: No sigas así, Calicles, sino responde, en
5 consideración hacia nosotros, para que la discusión pueda llegar a su término.[282]

[280] Traduzco así el verbo *akkízesthai*, que significa disimular o hacerse el tonto como una mujer, porque deriva del nombre propio Acco. Literalmente sería "te estás haciendo la Acco", una mujer proverbialmente tonta, como señala el escoliasta, que añade que el poeta Anfis, contemporáneo de Platón, habría escrito una pieza a propósito de Acco. Se dice que Acco era tan tonta que se ponía una túnica a medio hacer, y viendo su imagen en un espejo le hablaba como si se tratase de otra mujer. También la menciona el poeta cómico Hermipo.

[281] *Tí ékhon lereîs,* como imprime Dodds, siguiendo, aunque con ciertas dudas, la corrección de Badham. También Croiset sigue esta lectura. Los manuscritos dan *hóti ékhon lereîs* ("que dices estupideces"), y como parte de lo que dice Sócrates. Proclo hace esa misma lectura y halla cierta dificultad en justificar la rudeza de Sócrates. En efecto, la expresión es bastante agresiva, y por ello es difícil que las palabras puedan atribuirse a Sócrates, quien nunca emplea esos términos vulgares y abusivos con sus interlocutores. Sócrates se acusa a sí mismo una vez de decir estupideces (*Cármides*, 173a) y sugiere que sus interlocutores podrían acusarlo de ello (*Cármides*, 176a, *Teeteto*, 171d y *Fedro*, 260d). Por otra parte, Calicles, Eutidemo (*Eutidemo*, 295c) e Hipias (*Hipias mayor*, 304b) no tienen ningún reparo en reprocharle a Sócrates el decir estupideces. Frente a las dificultades que ofrece el pasaje, los editores han propuesto diferentes soluciones: suponer que se trata de una glosa, suprimir las palabras, trasponerlas. Woolsey (1854, p. 196) confiesa no poder decidirse. Calonge las suprime en su edición de 1951, pero sigue el texto fijado por Dodds en su traducción de 1983. Los traductores se reparten entre quienes siguen a Burnet y quienes siguen a Dodds.

[282] El intento de Calicles de cortar la discusión, acompañado por la intervención de Gorgias, llaman la atención sobre el

CALICLES: Pero, Gorgias, Sócrates siempre hace lo mismo: pregunta sobre pequeñeces y cosas sin valor y se pone a refutar.

GORGIAS: ¿Y a ti qué te importa? Tu estima para nada está en juego, Calicles. Más bien permítele a Sócrates que refute del modo en que desee.

CALICLES: Pregunta, entonces, esas pequeñeces y nimiedades, ya que eso es lo que a Gorgias le parece bien. 497c

SÓCRATES: Dichoso eres, Calicles, porque has sido iniciado en los grandes misterios[283] antes que en los pequeños; yo creía que no estaba permitido. Partiendo desde donde dejaste la cuestión, responde si no es cierto que, al mismo tiempo, cada uno de nosotros cesa de tener sed y de sentir placer.

CALICLES: Sí.

SÓCRATES: En consecuencia, ¿no cesa también de tener hambre y de sentir los demás deseos al mismo tiempo en que cesan los placeres?

CALICLES: Sí, así es.

SÓCRATES: Por lo tanto, ¿los dolores y los placeres cesan a la vez? 49 7d

CALICLES: Sí.

SÓCRATES: Pero, por cierto, los bienes y los males no cesan a la vez, según tú acordabas antes. ¿Y ahora no lo acuerdas?

CALICLES: Sí; ¿y qué entonces?

SÓCRATES: Que no resultan ser lo mismo, amigo, los

---

carácter crucial que tiene la prueba de Sócrates contra el hedonismo.

[283] Alusión a los misterios de Ceres, que se dividían en los pequeños, que tenían lugar en la ciudad, y los grandes, que se desarrollaban principalmente en Eleusis. En estos últimos no se podía participar hasta después de un año o más de haberse iniciado en los otros.

5 bienes y los placeres, ni los males y las penas. Porque los unos cesan al mismo tiempo, mientras que los otros no, dado que son distintos. Pues ¿cómo podrían ser lo mismo los placeres y los bienes, o las penas y los males? Pero, si quieres, examínalo también de este modo, aunque creo, por cierto,
497e que ni siquiera así vas a estar de acuerdo contigo mismo.[284] Presta atención: a los buenos, ¿no es por la presencia de los bienes que los llamas buenos, así como llamas bellos a aquellos en quienes está presente la belleza?[285]

CALICLES: Sí.

SÓCRATES: ¿Y qué? ¿Los hombres a los que llamas buenos son insensatos y cobardes? Pues no es lo

[284] Sigo la sugerencia de Woolsey (1854, p. 196) para traducir esta frase: el infinitivo *homologeîsthai*, con *soi* como dativo ético, parece significar "estar de acuerdo contigo mismo", pero también puede denotar "ser consistente con tus previas afirmaciones". Véase 487d.

[285] Sócrates recurre aquí al vocabulario de la "presencia" (*parousía*). Si se tiene en cuenta que en el *Fedón* Platón apela a la presencia, además de la participación (*méthexis*) y la comunicación (*koinonía*), como un posible modo de expresar la relación entre una Forma y el particular sensible, podría pensarse que en este pasaje del *Gorgias* se está aludiendo a la Teoría de las Formas o Ideas. Sin embargo, como hace notar Dodds (1959, p. 314) el uso del plural "bienes" induce a descartar que Platón esté haciendo referencia a Formas. Por otra parte, el vocabulario de la presencia (no sólo *pareînai*, sino otros verbos como *engígnesthai*, *prosgígnesthai*, *paragígnesthai*, *eneînai*, *eînai en* y los nombres emparentados) aparece reiterado en diálogos tempranos para referirse a la inherencia de una propiedad en un particular, cuya contrapartida es la posesión (*éhkein*) de esa propiedad por parte del particular, sin alusión a un estatuto ontológico separado de tal propiedad. La presencia de una propiedad en un objeto es una expresión natural que no tiene por qué remitir a algo más allá de ella. No es necesario, entonces, leer este pasaje del *Gorgias*, ni los de otros diálogos aporéticos, como aparición larvada de las Formas separadas y su modo de causación. Véanse *Lisis*, 217b-e; *Cármides*, 160d-161a, 175e-176a; *Eutidemo*, 301a, e *Hipias mayor*, 289d-e y 292d.

que decías hace un momento, sino que llamabas buenos a los valientes y sensatos. ¿O no es a éstos a los que llamas buenos?

CALICLES: Sí, absolutamente.

SÓCRATES: ¿Y qué? ¿En alguna ocasión has visto gozar a un niño que aún no es reflexivo?

CALICLES: Sí.

SÓCRATES: ¿Y nunca has visto gozar a un hombre irreflexivo?

CALICLES: Sí, eso creo. ¿Y a qué viene esto?

SÓCRATES: A nada. Pero responde. 498a

CALICLES: Lo he visto.

SÓCRATES: ¿Y qué? A alguien que reflexiona[286] ¿lo has visto penar y gozar?

CALICLES: Sí, lo afirmo.

SÓCRATES: ¿Y quiénes gozan más y se duelen más? ¿Los sensatos o los insensatos?

CALICLES: Yo, al menos, creo que no hay mucha diferencia.

SÓCRATES: Bien, baste con esto. En la guerra, ¿has visto alguna vez a un hombre cobarde?

CALICLES: ¿Y cómo no?

SÓCRATES: ¿Y qué, entonces? Al retirarse los enemigos, ¿quiénes te parecía que gozaban más, los cobardes o los valientes?

CALICLES: Yo creo que ambos gozaban, pero tal vez 498b más los primeros. Pero, en todo caso, no hay mayor diferencia.

[286] En este contexto, traduzco *anóetos* por "irrefexivo" y *noûn ékhonta* por "que reflexiona". Antes Sócrates usó *áphron* ("insensato") e inmediatamente después vuelve a *phrónimos* y *áphron*. Hay un sutil desplazamiento desde la sensatez, más bien práctica, a la reflexión, más bien teórica.

Sócrates: No tiene importancia. Pero ¿también los cobardes gozan?

Calicles: Sí, muchísimo.

Sócrates: Y los insensatos, al parecer.

Calicles: Sí.

Sócrates: Y cuando se aproximan los enemigos, ¿sólo los cobardes se duelen o también los valientes?

Calicles: Ambos.

Sócrates: ¿Y acaso de modo semejante?

Calicles: Más quizás los cobardes.

Sócrates: Y cuando los enemigos se alejan, ¿no gozan más ellos?

Calicles: Quizás.

Sócrates: En consecuencia, ¿sienten dolor y gozan tanto los insensatos como los sensatos, y tanto los cobardes como los valientes, casi del mismo
498c modo, tal como tú afirmas, pero más los cobardes que los valientes?

Calicles: Sí, así es.

Sócrates: Pero, por cierto, ¿los sensatos y valientes son buenos, mientras que los cobardes e insensatos son malos?

Calicles: Sí.

Sócrates: Entonces, ¿no es casi del mismo modo que gozan y sienten dolor los buenos y los malos?

Calicles: Sí, eso es.

Sócrates: Así pues, ¿no es cierto que casi del mismo modo los buenos son buenos y los malos, malos? ¿O incluso son más buenos los malos?

498d Calicles: Pero, por Zeus, no sé qué estás diciendo.

Sócrates: ¿No sabes que los buenos, según sostienes, son buenos por la presencia de bienes, y los malos

por la presencia de males?[287] ¿Y que los bienes son los placeres y los males son penas?

CALICLES: Sí.

SÓCRATES: ¿Entonces, a quienes gozan les están presentes los bienes, que son los placeres, ya que gozan?

CALICLES: Pues ¿cómo no?

SÓCRATES: ¿Y entonces, por estarles presentes los bienes, son buenos los que gozan?

CALICLES: Sí.

SÓCRATES: ¿Y qué? A quienes penan, ¿acaso no les están presentes los males, los dolores?

CALICLES: Sí, les están presentes.

SÓCRATES: Así pues, tú sostienes que por la presencia 498e
de males son malos los malos. ¿O ya no lo sostienes?

CALICLES: Sí, lo sostengo.

SÓCRATES: Y entonces, ¿buenos son los que gozan y malos los que penan?

CALICLES: Sí, absolutamente.

SÓCRATES: ¿Y los que más, más, y los que menos, menos, y los que casi del mismo modo, casi del mismo modo?

CALICLES: Sí.

SÓCRATES: ¿Afirmas entonces que casi del mismo modo gozan y sienten dolor los sensatos y los insensatos, y los cobardes y los valientes, o acaso aún más los cobardes?

CALICLES: Sí, así es.

SÓCRATES: Concluye ahora conmigo qué se desprende de lo que hemos acordado. Pues bien se dice que

[287] Véase nota 285.

499a bello es decir y examinar dos y tres veces las cosas bellas.[288] Afirmamos que bueno es el sensato y el valiente. ¿No es así?

CALICLES: Sí.

SÓCRATES: ¿Y malo el insensato y cobarde?

CALICLES: Sí, absolutamente.

SÓCRATES: ¿Y, por su parte, bueno es el que goza?

CALICLES: Sí.

5 SÓCRATES: ¿Y malo el que pena?

CALICLES: Necesariamente.

SÓCRATES: ¿Penan y gozan de modo semejante el bueno y el malo, y quizás más el malo?

CALICLES: Sí.

SÓCRATES: ¿Por tanto, el malo no resulta ser bueno
499b y malo de modo similar al bueno, o aún más bueno? ¿No son éstas y las anteriores las conclusiones que se desprenden si se afirma que son lo mismo placeres y bienes? ¿No es ello necesario, Calicles?

CALICLES: Hace rato que te estoy escuchando, Sócra-
5 tes, prestándote acuerdo y reflexionando que, si alguien, aunque sea por diversión, te concede algo, muy contento te aferras a ello, como los jovencitos. Como si tú pudieras suponer que yo y cualquier otro hombre no consideramos que hay placeres que son mejores y otros que son peores.

SÓCRATES: ¡Ay, ay, Calicles![289] Sí que eres malicioso y

[288] Se trata de un proverbio, que el escoliasta compara con una frase de Empédocles (frag. 25 DK), pero Platón seguramente está citando el proverbio y no la adaptación que aparece en Empédocles. Véase *Leyes*, 754c y 956e, donde hay una alusión al mismo dicho.

[289] Exclamación de sorpresa, que expresa aquí una decepción.

que me tratas como a un niño, ya que unas veces 499c
afirmas que las cosas son de tal o cual modo y
otras que son de otro modo, para engañarme. Sin
embargo, al principio no creía que fueras a en-
gañarme intencionadamente, pues pensaba que
eras mi amigo. Pero ahora veo que me equivoqué,
y, al parecer y conforme a un viejo proverbio, es 5
preciso sacar el mejor partido de las circunstan-
cias[290] y aceptar de ti lo que me estás ofreciendo.
Lo que ahora estás diciendo es, según parece, que
algunos placeres son buenos, mientras que otros
son malos. ¿No es así?

CALICLES: Sí.[291] 499d

SÓCRATES: ¿Y buenos son los provechosos y malos los perjudiciales?[292]

CALICLES: Sí, absolutamente.

SÓCRATES: ¿Son, por cierto, provechosos los que pro-

[290] El proverbio ha sido atribuido a Pítaco (hombre de Estado de Mitilene, en Lesbos, uno de los Siete Sabios, de mediados del siglo VII a.C.) o a Epicarmo (poeta cómico originario de Sicilia, que escribió a fines del siglo VI y comienzos del V a.C.). Reaparece en *Leyes*, 959c. Olimpiodoro (32.7) señala que con este proverbio Sócrates quiere decir "pon en orden lo que la suerte te concedió", ya que el dicho era común entre los jugadores de dados: si salía un número ganador y el jugador era experto, su victoria sería gloriosa; si, en cambio, la suerte hacía salir un buen número pero el jugador no era experto y no sabía cómo actuar, nada bueno le resultaba.

[291] Calicles había partido de la identificación del placer con el bien, y se ve forzado a desistir de su hedonismo puro y a señalar que no todos los placeres son buenos, sino que difieren en cualidad.

[292] La identificación de bueno (*agathón*) con provechoso (*ophélimon*) era común a Sócrates y a los sofistas (*Hipias mayor*, 296e y Jenofonte, *Memorables*, IV.6.8). El concepto de *ophelía*, presente en la discusión con Polo (474e-475b), es ambiguo, en la medida en que puede significar provecho *para la comunidad* o bien provecho *para el agente*.

ducen algún bien, y malos los que producen algún perjuicio?

CALICLES: Sí, así es.

SÓCRATES: ¿Hablas de placeres tales como aquellos a los que antes nos referimos[293] respecto del cuerpo, que consisten en comer y beber? ¿Y de éstos, los que producen salud en el cuerpo, o fuerza o alguna excelencia física, ésos son buenos, mientras que los que producen lo contrario son malos?

CALICLES: Sí, absolutamente.

SÓCRATES: ¿Y los dolores, no son, igualmente, unos útiles y otros nocivos?

CALICLES: ¿Y cómo no?

SÓCRATES: ¿Son, por tanto, los placeres y dolores útiles los que deben elegirse y practicarse?

CALICLES: Sí, absolutamente.

SÓCRATES: ¿Y los nocivos, en cambio, no?

CALICLES: Eso es evidente.

SÓCRATES: En efecto, si lo recuerdas, tanto a mí como a Polo nos pareció que todo debe hacerse en vista de los bienes.[294] ¿Acaso compartes tú este parecer, a saber, que el fin de todas las acciones es el bien, y que es en vista de él que deben hacerse todas las demás cosas, y no éstas en vista de aquél? ¿Sumas tu voto, el tercero, a los nuestros?

CALICLES: Sí.

SÓCRATES: Así pues, es en vista de los bienes que deben hacerse las demás cosas, y también las que

[293] 496c-d.

[294] 467e-468c. En la conversación con Polo se acordó que los hombres hacen lo que hacen en vista del bien, mientras que ahora se sostiene que los hombres *deben hacer* lo que hacen en vista del bien.

son placenteras, pero no las buenas en vista de las placenteras.

CALICLES: Sí, absolutamente.

SÓCRATES: ¿Acaso a todos los hombres les es posible discernir cuáles de los placeres son buenos y cuáles malos, o se necesita de alguien entendido en cada caso?[295]

CALICLES: De alguien entendido.

SÓCRATES: Pues bien, recordemos una vez más lo que estuve diciéndoles a Polo y a Gorgias.[296] Yo les decía, si lo recuerdas, que hay prácticas[297] que se limitan a buscar placer, procurando sólo éste e ignorando qué es mejor y qué peor, mientras que hay otras que conocen lo que es bueno y lo que es malo. Entre las que persiguen el placer incluí la cocina, que es una experiencia y no un arte, y entre las que buscan el bien, el arte de la medicina. Y, por el dios de la amistad,[298]

[295] *Tekhnikós*: que posee una determinada habilidad o pericia para establecer la distinción. La introducción de este entendido, o experto, es más bien abrupta. Platón está pensando que si los placeres buenos son un medio para el bien, el bien no siempre es inmediatamente evidente, sino que se ubica en un futuro, de ahí que se necesite ser un experto para poder discernir el camino que a él lleve. Comienza aquí la segunda parte de la discusión con Calicles y se vuelve el problema del valor de la retórica como un medio para alcanzar la vida buena, una vez establecida la distinción entre placer y bien.

[296] La referencia es esta vez a 462b-465d.

[297] *Paraskeuaí*. El término hace referencia a habilidades en general y es lo bastante neutro, tal como señala el escoliasta, como para designar tanto a *empeiríai* como a *tékhnai*. En 463a se usó *epitédeuma* y en 501b se usará *pragmateía*, con significado similar.

[298] Calicles se ha declarado amigo de Sócrates (485e; véase también 487b y 499c) y Sócrates ahora le pide que hable en serio, en nombre del dios de la amistad. Sócrates invoca al Zeus protector de la amistad en *Eutifrón*, 6b. En *Fedro*, 234e, es Fedro quien lo invoca para recomendarle a Sócrates que tome en serio el discurso de Lisias.

Calicles, no creas que tienes que divertirte a mi costa,[299] ni me respondas lo que se te ocurra en
500c contra de tu parecer, ni tampoco tomes lo que digo como si yo estuviera divirtiéndome; pues ya ves que nuestra conversación toca los asuntos que cualquier hombre, aun poco inteligente, tomaría más en serio, esto es, de qué modo hay que vivir, y si se trata de aquel al que tú me exhortas y
5 que consiste en llevar a cabo las acciones propias de un varón –hablar ante el pueblo, practicar la retórica e intervenir en los asuntos políticos tal como ustedes ahora intervienen en ellos– o bien de ese otro modo de vida comprometido con la filosofía, viendo en qué aspecto es éste superior a
500d aquél. Así pues, quizás lo mejor sea, tal como yo intenté hacer antes, distinguir esos dos géneros de vida y, una vez que los hayamos distinguido y llegado a un acuerdo entre nosotros, examinar si ellos son dos modos de vida realmente distintos y en qué difieren entre sí, y según cuál de ellos se debe vivir.[300] Aunque tal vez aún no entiendas lo que digo.

5 CALICLES: No, para nada.

[299] El verbo que traduzco por "divertirse", aquí como en 499b (punto de la conversación al que aquí Sócrates alude) es *paízein*, "jugar, bromear". Sócrates subraya el carácter serio del tema que están tratando, contrastando *paízein* con *spoudázein*, "tomar en serio".

[300] Estas observaciones de Sócrates sugieren que piensa que tiene que haber algún arte que sea la indicada para dar respuesta a la pregunta acerca de cuál es el modo de vida que debe seguirse. En muchos pasajes de los diálogos aparece esta esperanza de poder identificar esa arte, que, seguramente, Platón encuentra en la filosofía. Véase *Eutifrón*, 7c-d, *Protágoras*, 357a-b y *República*, 580c-583a.

Sócrates: Voy a hablarte con mayor claridad. Puesto que nos hemos puesto de acuerdo tú y yo en que una cosa es lo bueno y otra lo placentero, y que lo placentero es diferente de lo bueno y que hay para cada uno de ellos un ejercicio y una práctica que permiten adquirirlos, que una cosa es la caza de lo placentero y otra la de lo bueno... Pero primero dime si estás de acuerdo con esto o no. ¿Estás de acuerdo?

Calicles: Sí, lo estoy.

Sócrates: Sigamos, entonces. Respecto de lo que antes yo decía a éstos,[301] dame también tu acuerdo, si es que te pareció que entonces yo estaba diciendo la verdad. Decía, más o menos, que me parece que la cocina no es un arte sino una experiencia, mientras que sí es un arte la medicina; y afirmaba que la medicina examina la naturaleza de aquel a quien cura así como la causa de las cosas que hace y puede dar razón[302] de cada una de ellas, mientras que la otra, que vuelca todo su cuidado en el placer, se encamina hacia él sin ningún arte, sin examinar la naturaleza del placer ni su causa, de modo totalmente irracional y, por así decirlo, sin calcular nada,[303] sólo guardando, por rutina y experiencia,

[301] Gorgias y Polo.

[302] Sobre el significado y alcances de la expresión *didónai lógon*, "dar razón", en algunos diálogos de Platón, puede verse Gioia, F., "A propósito de *didónai lógon* en algunos primeros diálogos de Platón", en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Buenos Aires, Anejo 2010, pp. 133-59.

[303] El verbo empleado aquí es *diarithmeîn*, literalmente "diferenciar por número", esto es, discriminar (véase Woolsey, 1854, p. 200). Roochnick (1996, p. 205) observa que Sócrates achaca a la adulación el no poder diferenciar por número, esto es, no poder contar por no poder dividir su tema, el placer, en unidades estables diferentes comparables entre sí. Como resultado, se encami-

501b el recuerdo de lo que sucede habitualmente, y de ese modo procura los placeres. Así pues, antes que nada fíjate si te parece que lo que se ha dicho es satisfactorio y si en lo que toca al alma hay también algunas otras ocupaciones similares: unas que proceden con arte y ponen todo su empeño en buscar lo que es lo mejor para el alma, y otras que, por el contrario, apenas se preocupan por eso y buscan, como en aquel caso,[304] en lo tocante sólo al placer del alma, de qué modo pueden procurárselo, pero no examinan qué placeres son mejores y cuáles peores, ni les preocupa ninguna otra cosa más que causar agrado, sea mejor, sea peor. Porque a mí, Calicles, me parece que las hay, y yo, al menos, afirmo que tal cosa es adulación, trátese del cuerpo como del alma o de cualquier otra cosa a la que se pueda procurar placer, sin tomar en cuenta lo mejor o lo peor. Y tú, ¿sostienes[305] sobre este punto la misma opinión que nosotros? ¿O dices lo contrario?

CALICLES: No, sino que presto mi acuerdo, para que termine esta discusión y también para agradar aquí a Gorgias.

501d SÓCRATES: ¿Esa adulación se ejerce sobre una única alma, pero no sobre dos o sobre muchas almas?

CALICLES: No, no sobre una única, sino también sobre dos y sobre muchas.

---

na al placer sin ningún arte (*atékhnos*), es decir, es no técnica. En contraste, las verdaderas *tékhnai* pueden discriminar y conocen en consecuencia lo que es bueno y lo que es malo (500b).

304 Esto es, el caso de aquellas ocupaciones que tienen que ver con el cuerpo, como la cocina aquí mencionada.

305 El verbo empleado, muy gráfico, *sunkatatíthestai*, significa, en sentido literal, depositar el voto en el mismo recipiente que otra persona, es decir, acompañar a alguien en la votación.

SÓCRATES: ¿Es posible, entonces, agradar simultáneamente a un montón de almas, sin buscar lo que es mejor para ellas?

CALICLES: Sí, eso creo.

SÓCRATES: ¿Puedes decirme cuáles son las ocupaciones que se encargan de eso? Pero más bien, si quieres, cuando yo te pregunte, si te parece que hay una que pertenece a esa clase, dilo, y si te parece que alguna otra no, di que no. Para empezar, examinemos el tocar la flauta.[306] ¿No te parece, Calicles, que ella es una de esas actividades que sólo persigue nuestro placer y no se preocupa por ninguna otra cosa?

CALICLES: Sí, me parece que sí.

SÓCRATES: ¿También, entonces, todas aquellas del mismo tipo, como el tocar la cítara en los certámenes?[307]

[306] *Auletiké*, esto es, la música del *aulós*, término traducido convencionalmente por "flauta", pero que era un instrumento más parecido al clarinete o al oboe, que se usaba como acompañamiento en el teatro, aunque se lo asociaba más bien con entretenimientos en reuniones de carácter licencioso (*Teeteto*, 173d). Jámblico (*Vida pitagórica*, 111) refiere que Pitágoras la condenaba como transgresora y vulgar. En la *Política* (1341a ss.), Aristóteles sostiene que no han de introducirse en la educación ni flautas ni ningún otro instrumento que requiera habilidad profesional. La flauta, según sostiene, no es instrumento formador del carácter, sino más bien orgiástico, es decir, de celebraciones y ritos propios de las religiones extáticas, sobre todo la dionisíaca. Y añade que el tocar la flauta no es bueno para la educación porque impide el uso de la palabra y no contribuye a la inteligencia. También dice que aprender a tocar el *aulós* estaba de moda en el curso del siglo V a.C., pero que más tarde se lo eliminó de la educación. Platón lo excluye de su ideal de educación política, aun cuando reconoce a la música una función educativa importante (*Protágoras*, 326a-b, *República*, 399d y *Filebo*, 56a). Sócrates no ataca todo tipo de música sino sólo la flauta, la ejecución profesional pública de lira y los ditirambos.

[307] La cítara, de mayor tamaño que la lira, reemplazaba a ésta

CALICLES: Sí.

SÓCRATES: ¿Y qué pasa con la instrucción en los coros y la poesía ditirámbica?[308] ¿No te resulta evidente que es de este mismo tipo? ¿O consideras que Cinesias, el hijo de Meles,[309] se preocupa por decir algo tal que haga mejores a quienes lo escuchan,

en los conciertos. En las Panateneas había premios para la ejecución de cítara así como para el canto acompañado de ella. Platón le acuerda un valor educativo a la cítara, que se enseñaba tradicionalmente a los jóvenes atenienses (Aristófanes, *Nubes*, 964), y la recomienda en *Leyes*, 812b-e y en *República*, 399d. En este pasaje, la mención de certámenes públicos tiene la intención de recordarnos que Platón está hablando sobre causar placer a un gran número de personas simultáneamente, más que sugerir que haya algo particularmente malo en tomar parte en esas competencias.

[308] El término "ditirambo" es de origen desconocido, ciertamente no griego. Parece haber sido algún tipo de canto en honor de Dioniso, irregular en su estructura, cantado por un coro con acompañamiento de instrumentos en las fiestas en honor del dios; se cree que fue precursor de la tragedia. Se debe al poeta Arión su florecimiento en un género literario a fines del siglo VII a.C, en Corinto. Lasos de Hermíone lo importó a Atenas y en 509 a.C. llegó a ser objeto de concurso en las fiestas Dionisias. Simónides (*c.* 556-469 a.C.), Píndaro (518-438 a.C.) y Baquílides (¿565-430 a.C.?), escribieron ditirambos, pero de los dos primeros no quedan sino fragmentos, aunque se ha conservado un buen número de los de Baquílides. La poesía ditirámbica era un tipo de poesía lírica que fue popular en el siglo V a.C. La dirección de los coros ditirámbicos y el entrenamiento a los que se los sometía se distinguían de la composición de los textos de ditirambos y de su música. En las Grandes Dionisias y en las Panateneas había premios para los ditirambos.

[309] Cinesias fue un poeta lírico ateniense, autor principalmente de ditirambos, que vivió en la segunda mitad del siglo V a.C. No se ha conservado nada interesante de sus obras. Sus contemporáneos, especialmente Aristófanes, lo ridiculizaron, tanto por su estilo libre como por su apariencia e influencia corruptora. Fue uno de los responsables de la desaparición del coro en la comedia ática. Su padre, Meles, aparece descrito por el poeta cómico ateniense Ferécrates como el peor citarista que jamás haya existido. También Olimpiodoro (33.5) señala que Meles no sólo no causaba placer, sino que incluso producía disgusto en el auditorio, porque no tenía ninguna habilidad artística. Es poco probable que Platón lo haya oído tocar, pero seguramente conocía la pieza de Ferécrates que lo caricaturizaba.

o más bien por lo que vaya a agradar a la multitud de espectadores? 502a

CALICLES: Es evidente esto último, Sócrates, en lo que toca a Cinesias.

SÓCRATES: ¿Y su padre Meles? ¿Te parece que tenía en vista lo mejor cuando cantaba acompañado de la cítara? ¿O ni siquiera tenía en vista el placer? Porque irritaba con su canto a los espectadores. Pero examina si no te parece que todo el canto acompañado de cítara y la poesía ditirámbica han sido inventados con el único fin de causar placer.

CALICLES: Eso creo.

SÓCRATES: Y esa poesía venerable y maravillosa, la trágica, ¿en qué pone su empeño? ¿Su propósito y su empeño, según tu parecer, es sólo agradar a los espectadores, o también, si algo es placentero y agradable para ellos, pero nocivo, se esfuerza en callarlo, mientras que si algo resulta no placentero pero provechoso, eso lo dice y lo canta, cause o no agrado a los espectadores? ¿Cuál de esas dos actitudes es propia de la poesía trágica, según tu parecer? 502b

CALICLES: Es evidente, Sócrates, que ella tiende más bien al placer y a agradar a los espectadores.[310] 502c

SÓCRATES: ¿No es eso, entonces, Calicles, lo que hace un momento decíamos que era adulación?

CALICLES: Sí, absolutamente.

SÓCRATES: Adelante, pues. Si se le quitase a todo tipo de poesía el canto, el ritmo y el metro, ¿lo que queda no resultaría ser nada más que un simple discurso?

[310] Esta sección del *Gorgias* anticipa la condena más desarrollada y más sofisticada de la poesía que Platón hará en la *República*.

CALICLES: Forzosamente.

SÓCRATES: ¿Y no es ante una gran multitud y ante el pueblo que se pronuncia un discurso?

CALICLES: Así es.

SÓCRATES: Así pues, la poética es una suerte de oratoria pública.[311]

502d CALICLES: Así se muestra.

SÓCRATES: Por tanto, esa oratoria pública sería retórica. ¿O te parece que los poetas no actúan como oradores en los teatros?[312]

311 Aunque Sócrates ha regresado ahora al esquema con el que había criticado a la retórica en la conversación con Polo, la analogía entre retórica y otras actividades adulatorias que sólo buscan placer ya no incluye la cocina o la cosmética, sino la música y la poesía (compárese 501e-502d con 463a-465e). Sin duda, Sócrates está criticando a la música y a la poesía porque ellas no tienen como propósito mejorar las almas del auditorio. Sin embargo, para el retórico una cosa es ser comparado con un cocinero y otra bastante distinta es ser comparado con un poeta trágico. La diferencia en la analogía tiene su importancia: el tipo de placer que proporcionan la música y la poesía es diferente y más complejo, así como también lo es la habilidad requerida para producir tal placer. El retórico aparece ahora parangonado a los grandes poetas trágicos o aun como superior a ellos, en la medida en que su auditorio está compuesto sólo por hombres libres, mientras que el de los poetas incluye mujeres, niños y esclavos. Véase Stauffer (2006, p. 126). Esta sección de la conversación retorna a cuestiones planteadas anteriormente en la discusión entre Sócrates y Gorgias y permite enlazar temas que, de otro modo, podrían haber quedado separados: si la retórica es un arte aliada a otras artes, pero diferente de ellas, si es un camino hacia el poder, si tal poder es bueno para el individuo cuya ambición es lograr una fuerte influencia en el Estado. Véase Plochmann-Robinson (1988, pp. 175-6). La posición de Platón frente a la poesía y el arte en general está presentada especialmente en los libros II, III y X de la *República* y, desde una perspectiva diferente, en el *Fedro*. Véase Canto (1993, pp. 343-4).

312 La idea de una comparación entre poesía y retórica no es una novedad introducida por Platón, sino que está presente ya en Gorgias (*Encomio de Helena*, 9). Pero Platón probablemente está aquí pensando en los debates contradictorios de las tragedias de su época, sobre todo las de Eurípides, debates que tienen las mismas características que los debates retóricos del momento.

CALICLES: Sí, eso creo.

SÓCRATES: Ahora hemos hallado, entonces, una forma de retórica destinada a un pueblo formado por niños, mujeres y hombres, todos juntos, y por esclavos y libres, retórica que para nada admiramos; porque afirmamos que ella es adulatoria.

CALICLES: Sí, absolutamente.

SÓCRATES: Muy bien. ¿Y qué es, pues, para nosotros, la retórica destinada al pueblo ateniense y 502e
a los otros pueblos de otras ciudades, pueblos de hombres libres?[313] ¿Te parece que los oradores siempre hablan en vista de lo mejor, buscando que los ciudadanos se tornen mejores por obra de sus discursos? ¿O crees que también ellos,
empeñados en causar agrado a los ciudadanos, y descuidando el interés público por perseguir su interés privado, tratan a los pueblos como si fueran niños, buscando sólo agradarlos, sin preocuparse para nada de si por ese medio se harán 503a
mejores o peores?

CALICLES: No es ésa una pregunta que pueda responderse sencillamente con un sí o un no. Porque hay algunos oradores que dicen lo que dicen preocupándose por los ciudadanos, pero también hay otros que son como tú estás diciendo.

SÓCRATES: Baste con esto. Si hay, en efecto, dos retóricas, una de ellas sería adulación y fea oratoria pública, mientras que la otra sería bella, la que procura los medios para que las almas de los ciu-

313 Véanse *República*, 604d-605c y *Leyes*, 817c y 658d, donde Platón parece sugerir que la tragedia constituye el entretenimiento favorito de las mujeres educadas y de los jóvenes (mientras que los varones prefieren la comedia y los ancianos los relatos épicos).

dadanos se vuelvan lo más buenas posible, y que se esfuerza por decir lo que es mejor, sea esto placentero o cause displacer a quienes lo escuchan.
503b Pero tú jamás has visto una retórica como ésta. Ya que, si puedes mencionar algún orador de ese tipo, ¿por qué no me has dicho de una vez quién es?

CALICLES: Por Zeus, yo no puedo mencionarte a ninguno de los oradores, al menos de los actuales.

SÓCRATES: ¿Y qué? ¿De los antiguos puedes mencionarme alguno por cuya causa, desde el momento en que comenzó a hablar en público, los atenienses se hayan vuelto mejores, de peores que eran antes de entonces? Porque yo, en todo caso, no sé quién puede ser.

503c CALICLES: ¿Y qué? ¿No oyes decir de Temístocles que fue un hombre de bien, así como lo fueron Cimón y Milcíades, y Pericles, muerto recientemente,[314] a quien tú también has oído hablar?[315]

[314] Esto no es conciliable con otras indicaciones de Platón acerca de la fecha dramática del diálogo, porque Pericles murió en 429 a.C.

[315] Sócrates ha dicho antes (455e) que él también ha oído hablar a Pericles. Sobre Temístocles y Pericles véase nota 62. Cimón, nacido hacia el 510 a.C., fue un hombre de Estado y estratego ateniense. Comenzó su carrera política poco después de 480 a.C. y era suficientemente importante en 479 a.C. como para formar parte de la embajada que Atenas envió a Esparta. Ocupó el cargo de estratego en varias ocasiones. Comandó casi todas las operaciones militares de la confederación de Delos de 476 a 473 a.C. Su mayor hazaña fue la derrota de la flota persa en 466 a.C. En 463 a.C., al regresar a Atenas, fue acusado por Pericles y por otros demócratas de no haber tomado medidas más severas, pero fue absuelto. Fue condenado al ostracismo en 461 a.C. Se cuenta que se lo llamó nuevamente antes de que hubieran pasado diez años de exilio, para dirigir las delicadas negociaciones de paz durante la guerra con Esparta y el Peloponeso. Cimón dirigió una última campaña contra los persas para recuperar Chipre, donde murió hacia el 450 a.C. El Milcíades al que aquí se hace referencia es el joven, nacido hacia el 550 a.C. y

SÓCRATES: Sí, si la verdadera virtud, Calicles, es lo que tú antes decías, esto es, si consiste en colmar los deseos propios y los ajenos; pero si no consiste en eso, sino que es lo que en la discusión posterior nos vimos obligados a acordar, que aquellos deseos que hacen mejor al hombre son los que hay que tratar de satisfacer, pero no los que lo vuelven peor, y nos pareció que eso es un arte..., ¿puedes decirme acaso si alguno de esos hombres resulta ser de esa clase?

CALICLES: Yo, en verdad, no sé qué decirte.

SÓCRATES: Sin embargo, si buscas bien, encontrarás. Veámoslo del siguiente modo, examinando sin prisa si alguno de esos hombres ha sido tal. Adelante, pues. El hombre bueno y que dice todo cuanto dice en vista de lo mejor, ¿no es cierto que no hablará al azar, sino con la vista fija en un objetivo? De modo similar que todos los de las demás profesiones: cada uno, mirando a su tarea[316] particular, va aplicando lo que aplica seleccionán-

muerto hacia el 489 a.C., que fue enviado a Quersoneso, Tracia, por Hipias, el hijo de Pisístrato, para recuperar la posesión del imperio de su tío cuando cayó en manos de los tracios. Este Milcíades era un vasallo de Darío, el rey de Persia, y lo acompañó en su expedición contra los escitas hacia el 514 a.C. Tras la represión en 494 a.C. de la revuelta jónica, que él había apoyado, regresó a Atenas en 493 a.C., tal vez por temor a los persas. Llegó a ser un político influyente a pesar de la oposición de los Alcmeónidas. Cuando fue estratego, persuadió a los atenienses de adoptar su estrategia en Maratón y fue así el arquitecto de esa victoria. El fracaso de la toma de Paros en 489 a.C., a su cargo, llevó a que se lo acusara y a que fuera condenado a una multa de cincuenta talentos. Poco después murió en prisión a consecuencia de las heridas recibidas en combate.

316 Traduzco *érgon* por "tarea". El término puede designar tanto el proceso como la cosa producida, o ambos. Aquí no se refiere al producto del trabajo, sino al proceso.

dolo, pero no al azar, sino con el propósito de que aquello que realiza tenga una determinada forma. Fíjate, por ejemplo, si quieres, en los pintores, los arquitectos, los constructores de naves, y en todos los de las otras profesiones, el que prefieras; mira cómo cada uno de ellos dispone cada cosa de una determinada manera y obliga a cada elemento a adaptarse y acordarse con los otros, hasta que el todo constituya una obra bien dispuesta y ordenada. Y también los de las demás profesiones, así como aquellos otros de los que antes hablábamos, los que se ocupan del cuerpo, tanto maestros de gimnasia como médicos, de algún modo ponen el cuerpo en orden y lo disponen bien. ¿Estamos de acuerdo en que esto es así, o no?

CALICLES: Que así sea.

SÓCRATES: Entonces ¿una casa que tiene buena disposición y orden sería de buena calidad, pero una sin buena disposición, de mala calidad?

CALICLES: Sí, así es.

SÓCRATES: ¿No ocurre lo mismo con una nave?

CALICLES: Sí.

SÓCRATES: ¿Y decimos otro tanto a propósito de nuestros cuerpos?

CALICLES: Sí, absolutamente.

SÓCRATES: ¿Y qué ocurre con el alma? ¿Será de buena calidad la que no tiene buena disposición, o aquella con una buena disposición y con orden?

CALICLES: Forzoso es, en razón de lo que antes se dijo, acordar también esto.

SÓCRATES: ¿Y qué nombre se da a aquello que surge en el cuerpo como resultado de la buena disposición y del orden?

CALICLES: Te refieres quizás a salud y fuerza.

SÓCRATES: Así es. ¿Y a aquello que surge, en cambio, 504c
en el alma como resultado de la buena disposición y del orden? Trata de hallar el nombre y de decirlo, tal como en el caso del cuerpo.

CALICLES: ¿Por qué no lo dices tú mismo, Sócrates?

SÓCRATES: Pues si eso te complace, yo te lo diré. Y 5
tú, si te parece que estoy diciendo algo acertado, dilo; y si no, refútame y no te entregues. A mí me parece que el nombre para las formas de buena disposición[317] del cuerpo es "estado sano", de donde viene la salud, así como toda otra excelencia física. ¿Es así o no?

CALICLES: Así es. 10

SÓCRATES: Y para las formas de buena disposición y 504d
orden del alma es lo legal y la ley, a partir de lo cual los individuos se vuelven respetuosos de la ley y ordenados. En esto, por cierto, residen la justicia y la moderación. ¿Dices que sí o que no?

CALICLES: Sea.

SÓCRATES: Por tanto, el orador aquel, el que procede 5
con arte y es bueno,[318] ¿no será que, mirando a esas cualidades, dirigirá a las almas los discursos que

[317] Sócrates emplea aquí el plural en lugar del singular que había usado inmediatamernte antes; tal vez se refiere a los procesos por los cuales un cuerpo resulta ordenado.

[318] Esta afirmación parece no conciliable con su rechazo anterior a reconocer a la retórica como un arte. Pero la perspectiva de Sócrates es aquí algo diferente y abre la posibilidad de una "buena" retórica, esto es, una retórica no adulatoria, sino un instrumento que el verdadero político (el político ideal, tal vez) puede dominar y poner al servicio del bien. En el *Fedro* (269c-274b), Platón traza una diferencia entre "buena" y "mala" retórica y fija las condiciones de la buena. Por lo demás, la línea de pensamiento presente en *Gorgias* lleva directamente a la propuesta política de *República*.

pronuncie, así como todas sus acciones, y cuando dé algo y cuando algo quite, sea lo que fuere,[319] lo dará y lo quitará prestando siempre atención a esto,
504e a saber, a que a los ciudadanos les nazca la justicia en sus almas y que se elimine de ellas la injusticia, que se instale la moderación y se elimine el desenfreno, que se instale toda otra virtud y desaparezca la maldad? ¿Estás de acuerdo o no?

CALICLES: Estoy de acuerdo.

SÓCRATES: ¿Qué provecho brinda, pues, Calicles, darle a un cuerpo enfermo y que se halla en penoso estado muchos alimentos y las más agradables bebidas o cualquier otra cosa, lo que no lo beneficiará ni un poquito más que el régimen contrario y, podría
10 decirse, lo beneficiará aún menos? ¿No es así?

505a CALICLES: Sea.

SÓCRATES: No creo, por cierto, que sea ventajoso para un hombre vivir con el cuerpo en penoso estado. Pues es forzoso que también viva entonces penosamente. ¿O no es así?

CALICLES: Sí.

SÓCRATES: Satisfacer los deseos, por ejemplo, comer todo lo que se quiera cuando se tiene hambre o beber cuando se tiene sed, ¿no es cierto que los médicos se lo permitirán a quien esté sano, pero a un enfermo no le permiten, por así decirlo, hartarse de las cosas que desea? ¿Estás tú también de
10 acuerdo en esto?

319 Platón sin duda alude de este modo al pago de diferentes formas de servicios (como, por ejemplo, la asistencia a los tribunales) y a los impuestos a la riqueza. Parece estar sosteniendo que la política fiscal debe estar en manos del Estado y no ser utilizada como un medio de asegurarse el clientelismo político y, en consecuencia, de influir en las votaciones.

CALICLES: Lo estoy.

SÓCRATES: ¿Y con el alma, mi excelente amigo, no sucede otro tanto? Mientras ella esté enferma, por ser irreflexiva, desenfrenada, injusta e impía, es preciso apartarla de sus deseos y no permitirle hacer otras cosas más que las que puedan mejorarla. ¿Lo aceptas o no? 505b

CALICLES: Lo acepto.

SÓCRATES: ¿Y eso es, sin duda, lo mejor para el alma misma?

CALICLES: Sí, absolutamente.

SÓCRATES: ¿Apartarla de las cosas que desea es refrenarla?[320]

CALICLES: Sí.

SÓCRATES: Ser refrenada, entonces, es mejor para el alma que el desenfreno, el que tú hace un momento creías mejor.

CALICLES: No sé que estás diciendo, Sócrates; pregúntale más bien a algún otro. 505c

SÓCRATES: Este hombre no tolera poder sacar algún provecho y que le pase lo mismo que aquello sobre lo que estamos conversando, que lo refrenen.

CALICLES: No me importa nada de lo que estás diciendo; te respondí todo esto en atención a Gorgias.

SÓCRATES: Muy bien. ¿Qué vamos a hacer entonces? ¿Dejamos la conversación a mitad de camino?

CALICLES: Tú sabrás.

[320] En este contexto, traduzco el verbo *kolázein* por "refrenar". Aquí, nuevamente, se presenta la dificultad de poder vertir en español exactamente la pareja *akolasía* (que traducimos por "desenfreno") y *kolázein* (que traducimos en general por "castigar"). Un alma desenfrenada es aquella "in-castigada", que no ha recibido un castigo, en el sentido de que el castigo le pone freno y, como consecuencia, la mejora.

10 SÓCRATES: Pero se dice que ni siquiera a los mitos es
505d lícito dejarlos por la mitad, sino que hay que ponerles cabeza, para que no anden dando vueltas por ahí descabezados. Por tanto, responde lo que resta, para que nuestra conversación tenga una cabeza.[321]

CALICLES: Qué tirano eres, Sócrates. Si pudiera con-
5 vencerte, liquidarías esta conversación o la seguirías con otro.

SÓCRATES: ¿Qué otro quiere seguirla? Eso, para que no dejemos inconclusa la conversación.

CALICLES: ¿No podrías tú mismo proseguir la conversación, sea hablando por ti mismo sea respondiéndote a ti mismo?

505e SÓCRATES: Para que me ocurra lo que decía Epicarmo, que "lo que antes decían dos hombres, yo, que soy uno solo, sea capaz de decirlo".[322] Sin embargo, puede que sea absolutamente necesario. Procederemos, entonces, del siguiente modo: yo creo que todos nosotros deberíamos rivalizar para saber
5 qué es verdadero y qué falso de aquello sobre lo que estamos hablando; pues será un bien común para todos si eso se pone de manifiesto. Yo, en-
506a tonces, voy a continuar esta discusión de acuerdo con lo que a mí me parece; pero si a alguno de ustedes le parece que yo acuerdo conmigo mismo

[321] Referencias a este dicho, de origen oscuro, aparecen en *Leyes*, 752a, *Fedro*, 264c, *Timeo*, 69b y *Filebo*, 66d. Si se tiene en cuenta el uso de "no es lícito" (*oudè... thémis eînai*), que sugeriría algún tipo de prohibición religiosa, lo que el dicho parece encerrar es que trae mala suerte dejar una historia por la mitad.

[322] Sobre Epicarmo, a quien Platón considera como el príncipe de la comedia (*Teeteto*, 152a), tal vez a causa de los elementos filosóficos en su poesía, véanse notas 38 y 290. La línea aquí citada es una adaptación del verso original (frag. 16 DK).

sobre algo que no es verdad, debe interrumpirme y refutarme. Porque tampoco yo digo lo que digo sabiéndolo cabalmente, sino que indago en común con ustedes, de modo que si me resulta de peso algo que diga quien me discute, yo seré el primero en estar de acuerdo.[323] Por cierto, esto lo digo si es que les parece a ustedes que hay que llevar a su término esta discusión. Pero si no quieren, dejémosla ya mismo y marchémonos.

GORGIAS: No me parece, Sócrates, que debamos marcharnos, sino que tú debes proseguir la discusión. Y creo que es éste también el parecer de los demás. Porque yo mismo quiero oírte desarrollar lo que aún resta.

SÓCRATES: Por cierto, Gorgias, por mí habría seguido con todo gusto conversando con este Calicles, hasta haber podido darle la réplica de Anfión a cambio de la de Zeto.[324] Dado que tú, Calicles, no quieres completar conmigo la discusión, al menos escúchame, e interrumpe si te parece que digo algo que no está bien. Y en caso de que me refutes, no me enojaré contigo como tú lo has hecho conmigo, sino que citaré tu nombre recordándote como el más grande benefactor que haya tenido.[325]

[323] Sócrates sólo expresa sus opiniones o pareceres y declara no conocer la verdad. Es bastante habitual que Sócrates se ponga a sí mismo en actitud de quien busca la verdad, incapaz de alcanzarla por sí mismo y esperanzado en que los otros sepan dónde está o cómo alcanzarla.

[324] Sobre Zeto y Anfión, véase la nota 214. Calicles hizo un libre uso del ataque de Zeto al modo de vida de su hermano Anfión. Es probable que la respuesta de Anfión, cuyo texto no ha llegado a nosotros, fuera una defensa de ese estilo.

[325] Sócrates hace aquí un uso irónico de la fórmula tradicio-

CALICLES: Habla, amigo, tú solo y acaba.

SÓCRATES: Escucha, entonces, que voy a retomar la discusión desde el comienzo. –¿Lo placentero y lo bueno son lo mismo? –No son lo mismo, según Calicles y yo hemos acordado. –¿Se debe hacer lo placentero en vista de lo bueno o lo bueno en vista de lo placentero? –Lo placentero en vista de lo
506d bueno. –¿Y lo placentero es aquello que, cuando se nos hace presente, nos causa placer, mientras que lo bueno es aquello por cuya presencia somos buenos? –Sí, absolutamente. –¿Y somos buenos nosotros, como todas las cosas que son buenas, porque nos está presente una cierta virtud?[326] –A mí me parece que es necesario, Calicles. –Pero sin duda la virtud propia de cada cosa, trátese de un instrumento, del cuerpo, del alma o de cualquier ser vivo, no se halla presente en ella del mejor modo por azar, sino gracias a una buena disposición, una rectitud y un arte, la apropiada en cada caso.
506e ¿Es esto así? –Yo afirmo que es así. –¿La virtud propia de cada cosa, entonces, es algo que está bien dispuesto y ordenado por una buena disposición? –Yo afirmaría eso. –¿Es entonces un orden, inherente a cada cosa y propio de ella, lo que hace bueno a cada uno de los seres? –Me parece que sí. –¿Y acaso el alma que posee el orden que le es propio no es de mayor valía que la que carece de orden? –Forzosamente. –¿Y la que tiene orden es

---

nal aplicable a una inscripción honorífica. Véanse Heródoto, *Historias*, VI.85.3 y Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, I.129.3.

[326] Aquí se emplea el verbo *paragígnesthai*. Sobre el uso del vocabulario de la presencia, véase nota 285.

ordenada? –¿Cómo no va a serlo? –¿Y la que es ordenada es moderada? –Sí, forzosamente. –Por 507a
tanto, el alma moderada es buena. Yo no tengo nada más que decir aparte de esto, mi querido Calicles; pero si tú puedes decir algo más, enséñamelo.

CALICLES: Sigue hablando, mi buen amigo.

SÓCRATES: Digo, pues, que, si el alma moderada es 5
buena, la que tiene la afección contraria a la de la moderada es mala; y de ella dijimos que era inmoderada y desenfrenada.[327] –Sí, absolutamente. –Y, sin duda, el moderado actúa del modo apropiado con respecto a los dioses y a los hombres; pues no estaría actuando con moderación si no actuase del modo apropiado. –También esto es 507b
forzoso. –Además, si obra del modo apropiado respecto de los hombres, estará obrando con justicia, y respecto de los dioses, con piedad; y el que obra con justicia y con piedad es necesariamente justo y pío.[328] –Así es. –Por cierto, es necesario 5
que sea también valiente. –Pues no es propio de hombre moderado ni perseguir ni rehuir lo que no se debe, sino perseguir y rehuir lo que debe perseguirse o rehuirse, trátese de cosas, hombres

[327] "Moderado" (*sóphron*) tiene dos opuestos, que corresponden a los dos significados del término, "sensato" y "autocontrolado". La oposición común es entre moderado y desenfrenado (*akólastos*). Platón saca ventaja de la ambigüedad para mostrar que el moderado debe poseer las otras virtudes. Una ambigüedad similar es explotada en *Protágoras*, 332a-333b.

[328] La piedad (*hosiótes*) aparece como una de las principales virtudes en *Laques*, 199d, *Protágoras*, 325a y *Menón*, 78e, mientras que se la omite en la *República*, probablemente porque resulta difícil incluirla en el esquema de las virtudes en relación con los estamentos sociales. La piedad es el tema sobre el que versa el *Eutifrón*.

o placeres y dolores, y mantenerse a pie firme cuando sea necesario. Resulta así que es del todo
507c forzoso, Calicles, que el moderado, tal como hemos explicado, por ser justo, valiente y pío, sea un hombre cabalmente bueno, y el bueno obra bien y acertadamente en todo lo que hace; el que obra
5 bien es feliz y dichoso, mientras que el que es perverso y obra mal es desgraciado;[329] y éste es todo lo contrario del inmoderado, de ese desenfrenado al que tú elogiabas.[330]

»Yo planteo así las cosas y afirmo que es verdad. Y si es verdad,[331] quien quiera ser dichoso,
507d según parece, debe perseguir y ejercitar la moderación y huir del desenfreno tan velozmente como sus pies le permitan y, sobre todo, prepararse para no tener necesidad de ser castigado, pero si lo necesitase, él mismo o alguno de sus allegados,
5 individuo particular o ciudad, debe aplicársele la pena y castigárselo, si pretende llegar a ser dicho-

[329] Platón pasa del *eû práttein* ("que le vaya bien a uno"), que antes había usado, al *eudaímonos eînai* ("ser dichoso"), del mismo modo que aquí, en *República*, 353e y *Cármides*, 172a. Como *eû práttein* tiene el doble significado de ser próspero, de irle bien a uno, y de actuar bien, puede dar la impresión de que Platón ha usado de modo tramposo esta ambigüedad en su argumento. Sobre este punto, véanse la nota 275 y las observaciones de Woolsey (1854, p. 206).

[330] Sobre este pasaje, véanse las observaciones de Mackenzi (*op. cit.* en nota 184, p. 163). El alma ordenada es moderada y, por lo tanto, buena; el alma opuesta, que es inmoderada (*áphron*) y desenfrenada (*akólastos*), es mala. Véase nota 327.

[331] Es importante advertir el empleo quizás intencionado del verbo *títhemi* ("planteo"), así como la condicional que le sigue ("y si es verdad"). Sócrates postula algo y, si se admite lo que él postula, habrá que admitir las determinadas consecuencias que de ello se desprenden, en este caso de carácter normativo. Dicho de otro modo, Sócrates está procediendo hipotéticamente.

so. Me parece a mí que éste es el objetivo mirando al cual se debe vivir, concentrando en él todos los esfuerzos tanto propios como de la ciudad, para que la justicia y la moderación estén presentes en quien pretende ser feliz; así debe actuarse, no permitiendo que los deseos sean irrefrenables y que por tratar de satisfacerlos –lo que es un mal insanable– se lleve una vida de bandolero. Un hombre tal, sin duda alguna, no puede ser objeto de estima por parte de ningún otro hombre ni de un dios; porque es incapaz de participar en una comunidad, y allí donde no hay comunidad no puede haber amistad.[332] Afirman los sabios,[333] Calicles, que a cielo, tierra, dioses y hombres la comunidad los cohesiona, así como la amistad, la ordenación, la moderación y la justicia, y que es por ello que a este universo lo llaman "orden", amigo mío, y no desorden ni desenfreno.[334] Pero

507e

5

508a

[332] La amistad, mencionada antes en el diálogo, es vista ahora bajo una nueva luz. La novedad es que se la menciona en el contexto de la virtud y supone la existencia de intereses comunes. La amistad es el tema que se discute en el *Lisis*.

[333] Podría tratarse de una referencia particularmente a Empédocles, que hizo de *philía* y *neîkos* (amistad y odio), principios unificante y disolvente respectivamente, las causas fundamentales explicativas del mundo fenoménico. Pero la idea de una proporción geométrica que regula el orden del universo no procede únicamente de Empédocles. Los "sabios" a los que Sócrates hace referencia son probablemente pitagóricos, ya que comunidad y amistad son conceptos para ellos esenciales. Por lo demás, los pitagóricos pasan por ser los primeros en haber hablado de nuestro universo como *kósmos*, u orden del mundo. A esto debe añadirse que en el pitagórico Arquitas aparece por primera vez la idea de proporción geométrica para designar el orden del mundo.

[334] "Orden" traduce el término *kósmos*, que significa orden pero también ornato, adorno (de donde "cosmética") y por extensión designa al universo como un todo que posee no sólo orden y proporción, sino además la belleza que ese orden le confiere.

me parece que tú no prestas atención a estas cosas, y eso a pesar de que eres sabio; no adviertes que la igualdad geométrica tiene un gran poder entre los dioses y los hombres, y crees, en cambio, que hay que empeñarse en tener en exceso, porque descuidas la geometría.[335] Veamos. O bien
508b tenemos que refutar esta afirmación, sosteniendo que no es por poseer justicia y sensatez que los dichosos son dichosos, y por poseer maldad que los desgraciados son desgraciados, o bien, si

[335] La igualdad geométrica (*isótes geometriké*) es la igualdad proporcional que se halla en lo que aún hoy se llama una progresión geométrica (por ejemplo, en la serie 2-4-8-16, donde 2/4 = 4/8 = 8/16), que contrasta tanto con la igualdad numérica como con la progresión aritmética, en la que la relación entre los términos inferiores de la serie es mayor que la que se da entre los términos superiores (por ej., en la serie 2-4-6-8, 2/4 es mayor que 4/6, que, a su vez, es mayor que 6/8). Estos dos tipos de igualdad, que Platón distingue y caracteriza en el libro VI de las *Leyes* (757a-758a), constituyen la aplicación política, en el siglo IV a.C., de dos de las tres clases de proporciones que el pitagórico Arquitas (frag. 47 DK) distinguía en música: la aritmética, la geométrica y la armónica. Probablemente fue el propio Arquitas quien hizo la aplicación política. Véase Harvey, F., "Two kinds of equality", in *Classica et Mediaevalia* XXVI, Copenhagen, 1965, pp. 101-46. Para Dodds (1959, pp. 338-40), en cambio no aparece atestiguada antes del *Gorgias*, aunque reconoce que bien puede remontarse a fuentes pitagóricas. La igualdad aritmética –así la llama Aristóteles (*Política*, 1301b-1302a y *Ética nicomaquea*, 1131b-1133b)– tiene que ver con la medida, el peso y el número. Fácilmente alcanzable empleando el sorteo, se la consideraba un principio fundamental de la democracia griega. El otro tipo de igualdad es aquel que Aristóteles caracteriza como geométrico. Consiste en dar la justa medida a cada uno conforme a su naturaleza, esto es, más al mayor y menos al menor. La proporción geométrica no se ajusta a la democracia, en la medida en que no garantiza iguales derechos para todos sino que toma en cuenta el valor de cada individuo. Así es que lo que cada uno recibe es igual al valor que cada uno posee. Éste es, para Platón, un tipo de igualdad perfecta, mientras que la igualdad defendida en la democracia es de tipo superficial. Sobre este pasaje, véase Kévorkian, G., "Le lien du monde: *Gorgias*, 507e-508a", en Samama (2003, pp. 159-71).

lo que dijimos es verdad,[336] debemos examinar las consecuencias que de ello se siguen. Y lo que se sigue como consecuencia, Calicles, es todo lo que antes dije, a propósito de lo cual me preguntabas si yo estaba hablando en serio cuando decía que uno debería acusarse a sí mismo, o a un hijo o un amigo, si se comete alguna injusticia, y que hay que servirse de la retórica precisamente para eso. Lo que tú creías que Polo acordó por vergüenza era entonces verdad, a saber, que cometer injusticia es más feo que padecerla en tanto es más malo; y que quien pretenda llegar a ser un legítimo orador ha de ser forzosamente justo y conocer las cosas justas, lo que, según dijo Polo, Gorgias había acordado por vergüenza.

»Siendo así las cosas, examinemos qué es en verdad lo que me echas en cara: si puede decirse con razón o no que yo no soy capaz de auxiliar ni a mí mismo ni a ninguno de mis amigos o allegados, ni de salvarme o salvarlos de los mayores peligros, sino que estoy a merced de cualquiera, como lo están los deshonrados,[337] a quienes, si se quiere, se los golpea en la cara –y este ímpetu lo tomo de tu discurso–, se les quitan los bienes, se los expulsa de la ciudad o se acaba matándolos. Estar en tal situación es lo más feo de todo, según tus palabras. Esto que digo ya lo he repetido muchas veces, pero nada me impide seguir diciéndolo. Niego, Calicles, que ser golpeado en la cara

336 Adviértase nuevamente el carácter hipotético de la afirmación, tal como antes, en 507c.

337 Esto es, privados de protección legal, de derechos ciudadanos.

injustamente sea la cosa más fea, o sufrir un corte
508e en el cuerpo o en la bolsa,[338] sino que golpearme
a mí y a mis cosas injustamente y cortarme es
más feo y más malo, y también robar, esclavizar,
irrumpir en la casa rompiendo una pared y, en
general, cometer cualquier injusticia contra mí y
5 contra mis bienes es más malo y más feo para
quien comete la injusticia que para mí que la pa-
dezco. Estas conclusiones, que ya nos resultaron
evidentes en las discusiones anteriores, están sos-
509a tenidas y atadas, para decirlo de un modo algo
rudo, con argumentos férreos y adamantinos,[339] al
menos según parecería, y si no pueden desatar-
los ni tú ni alguien más impetuoso que tú, no es
posible que quien diga algo diferente de lo que
yo ahora digo esté hablando con justeza. Porque
5 mis palabras son siempre las mismas: que yo no
sé a ciencia cierta cómo son las cosas, pero que de
todos aquellos con los que me he topado, como
ahora, ninguno es capaz de decir algo diferente
sin caer en el ridículo. Yo, entonces, sostengo que
509b así son las cosas; y si son así, y si el mayor de
los males es la injusticia para quien la comete, y

[338] Los cortadores de bolsas (donde se llevaba el dinero) eran el equivalente de nuestros carteristas (*República*, 552d y Aristófanes, *Ranas*, 772).

[339] "Adamanto" era la palabra usada por los griegos para describir la sustancia más dura por ellos conocida. De modo algo confuso, el término parece hacer referencia a más de una sustancia: a veces se la describe como clara (¿diamante?), a veces como oscura y opaca (¿acero?). El pasaje puede compararse con *Menón*, 97d ss., texto en el cual, a propósito de la distinción entre opinión verdadera y conocimiento, Platón señala que las opiniones deben atarse con un razonamiento causal (*aitías logismós*), para que no huyan como las estatuas de Dédalo. Al disculparse por su "rudeza", Sócrates remeda a Calicles en 486c.

un mal aún mayor que el más grande, si ello es posible, es cometer injusticia sin pagar la culpa, ¿cuál sería el auxilio que haría que un hombre incapaz de prestárselo a sí mismo fuera realmente ridículo? ¿No será aquel que nos libra del más grande perjuicio? Pero el más feo auxilio es forzosamente el no poder auxiliarse a sí mismo ni a los propios amigos y allegados; en segundo lugar viene el auxilio que nos libra de un mal de segundo orden; en tercer lugar, el que nos libra de un mal de tercer orden, y así sucesivamente. Pues en cada caso, naturalmente, la magnitud del mal corresponde a la belleza del auxilio que pueda procurarse y a la vergüenza de no poder procurarlo. ¿Son así las cosas, Calicles, o de otro modo?».

CALICLES: No son de otro modo.

SÓCRATES: Así pues, dado que cometer injusticia y padecerla son, ambos, males, afirmamos que es un mal mayor cometer injusticia, y menor el padecerla. ¿Cómo podría arreglárselas un hombre para auxiliarse a sí mismo, de modo de obtener esos dos beneficios, el auxilio que le evita cometer injusticia y el que le evita padecerla? ¿Necesita poder o voluntad? Lo que quiero decir es esto: ¿le basta con no querer padecer injusticia para no padecerla, o bien tiene que procurarse algún poder para no padecerla?

CALICLES: Es evidente que tiene que procurarse un poder.

SÓCRATES: ¿Y qué ocurre con el cometer injusticia? Si alguien no quiere cometer injusticia, ¿con ello basta –pues no la cometerá–, o también para eso debe procurarse un cierto poder y un arte tal

que, si no la aprende y ejercita, cometerá injusticia? ¿Por qué no me respondes a esto, Calicles? ¿Te parece o no que con razón nos hemos visto obligados Polo y yo a estar de acuerdo en nuestra conversación, cuando acordamos que nadie comete injusticia queriéndolo, sino que todos aquellos que cometen injusticia actúan involuntariamente?

510a CALICLES: Que así sea, Sócrates, para que le pongas un término a esta discusión.

SÓCRATES: Para esto, al parecer, también hay que procurarse algún poder y algún arte, esto es, para no cometer injusticia.[340]

[340] El pasaje sugiere tres prerrequisitos para evitar cometer injusticia: *boúlesis*, *dýnamis* y *tékhne*, esto es, voluntad, poder y arte. *Boúlesis* se discutió ya en 466 ss. Todo deseo es deseo de bienes; por tanto, cuando nos resulta un mal, no lo hemos deseado, sino sólo obtenido lo que nos parece mejor. Aquí, la paradoja socrática se deriva de la misma tesis. Si cometer injusticia va contra nuestros intereses, no podemos querer hacerlo; por tanto, nadie actúa mal voluntariamente. Pero, a pesar de la universalidad de este deseo, los hombres cometen de hecho injusticia, por eso se especifica que debe haber otros factores acompañantes: poder y arte. El contexto no deja en claro si poder y arte son dos facultades separadas o si el arte se introduce para amplificar el poder. Dodds (1959, p. 343) los separa y sostiene que la *dýnamis* no es el poder material sino la capacidad de comprender nuestro verdadero interés, mientras que la *tékhne* es la ciencia moral que nos permite distinguir satisfacciones buenas y malas. Mackenzie (*op. cit.* en nota 184, pp. 165-6) sostiene, en cambio, que *dýnamis* hace referencia a la capacidad para evitar coacción o inhibición externas (eco de *Protágoras*, 352d) y que no hay evidencia que vaya en contra de la afirmación del *Protágoras* de que la capacidad de comprender nuestros verdaderos intereses no es sino una parte del proceso intelectual de distinguir satisfacciones. Si la primera es *dýnamis*, la explicación de Dodds de hecho la une a la *tékhne*. Sin embargo, aquí, en 509d, *dýnamis* está usado para referirse al poder material de evitar la victimización (ejemplificada en la inmunidad –transitoria– frente a la desgracia de la que gozan los amigos de los tiranos); por tanto, podría referirse al poder

CALICLES: Sí, absolutamente.

SÓCRATES: ¿Y cuál es, entonces, el arte que nos prepara para no padecer ninguna injusticia o para padecerla lo menos posible? Examina si te parece que es la misma que para mí. Porque a mí me parece lo siguiente: o que uno mismo deba gobernar en la ciudad –o incluso tener un poder tiránico–, o ser partidario del régimen imperante.[341]

CALICLES: ¿Te das cuenta, Sócrates, de cómo yo estoy dispuesto a elogiarte si dices algo que está bien? Me parece que lo que acabas de decir es del todo acertado. 510b

SÓCRATES: Examina, pues, si también te parece bien esto que voy a decir. Me parece que la máxima amistad entre uno y otro es aquella que, como dicen los antiguos y los sabios, se da entre el semejante y su semejante. ¿No te parece también a ti?

CALICLES: Sí.

SÓCRATES: Por tanto, si en la ciudad donde gobierne un tirano brutal y sin educación hubiera un hombre mucho mejor que él, ¿acaso el tirano no le temería y jamás podría llegar a ser, de corazón, su amigo?[342] 510c

CALICLES: Así es.

material para evitar cometer injusticia más que para evitar padecerla.

341 "Régimen" traduce *politeía*, término que designa un sistema político o constitución, y es el título en griego de la *República* de Platón. Tanto para Platón como para Aristóteles, un régimen político está determinado por quienes gobiernan.

342 El sentido de esta frase no es claro. Podría ser que un hombre de bien no puede ser amigo sincero de un tirano o, a la inversa, que un tirano no puede ser amigo de un hombre de bien. Esto último parece lo más posible. Tampoco queda claro si *phílos*, "amigo", tiene un sentido activo o pasivo.

SÓCRATES: Y si hubiera alguien mucho más torpe, tampoco podría llegar a ser su amigo. El tirano sin duda lo despreciaría y no se interesaría seriamente por él como por un amigo.

CALICLES: También esto es verdad.

SÓCRATES: Así, el único que le queda al tirano como amigo digno de consideración es aquel que, por tener un carácter semejante y censurar y elogiar las mismas cosas, esté dispuesto a ser gobernado y someterse al que gobierne. Éste tendrá en esa ciudad un gran poder y nadie cometerá impunemente injusticia contra él. ¿No es así?

CALICLES: Sí.

SÓCRATES: Si, entonces, en esa ciudad alguno de los jóvenes se pusiera a pensar: "¿de qué manera podría yo obtener gran poder y lograr que nadie me infligiera una injusticia?", el camino a seguir sería para él habituarse directamente desde la juventud a disfrutar y sentir disgusto con las mismas cosas que el amo y procurar ser lo más semejante posible a él. ¿No es así?

CALICLES: Sí.

SÓCRATES: Por tanto, éste, según el argumento de ustedes, habrá logrado que no se cometa ninguna injusticia contra él y habrá conseguido un gran poder.

CALICLES: Sí, absolutamente.

SÓCRATES: ¿Y acaso también no cometer injusticia? ¿O estará muy lejos de ello, ya que es semejante a quien gobierna, que es injusto, y por estar a su lado tendrá también un gran poder? Yo, al menos, creo, por el contrario, que se hallará en una

situación que le hará posible cometer muchísimas injusticias y no pagar por cometerlas. ¿Es así?

CALICLES: Parece que sí.

SÓCRATES: Así pues, el mayor de los males será el suyo, 511a
al ser de alma perversa y viciada por imitar a su amo y por el poder.

CALICLES: No sé cómo una y otra vez retuerces los argumentos de un lado para otro, Sócrates. O tal vez 5
no sabes que el que lo imita puede, si quiere, matar al que no lo imita y despojarlo de sus bienes.

CALICLES: Lo sé, mi querido Calicles, a menos que sea 511b
sordo, pues te lo he oído decir a ti muchas veces y a Polo hace un rato, y casi a todos los demás de la ciudad; pero escucha también lo que yo digo: que lo matará, si quiere, pero que es perverso quien
mata a un hombre de bien. 5

CALICLES: ¿Pero no es eso precisamente lo indignante?

SÓCRATES: No para alguien que tenga alguna inteligencia, tal como lo muestra nuestro argumento. ¿Crees que un hombre debe procurarse los medios para vivir el mayor tiempo posible y practicar esas artes que nos protegen siempre de los 511c
peligros, como esa que tú me exhortas a practicar, la retórica, que nos pone a salvo en los tribunales?

CALICLES: Sí, por Zeus, que te estoy aconsejando muy bien.

SÓCRATES: ¿Y qué, mi queridísimo? ¿Te parece que también la natación[343] es algo respetable? 5

[343] Literalmente "la ciencia de nadar" (*he toû neîn epistéme*). En español resulta demasiado forzado traducir literalmente, de modo que he preferido verterlo de este modo. Dos líneas más abajo Sócrates vuelve a emplear *epistéme*, que allí traduzco por "conocimiento". Para un griego, nadar era algo que todo el mundo debía saber. En *Leyes*, 689d, se cita el proverbio "no saber nadar ni escribir", que se aplica a la ignorancia más extrema.

CALICLES: Por Zeus, no.

SÓCRATES: Sin embargo, ella pone a los hombres a salvo de la muerte, cuando se encuentran en una situación en la que tal conocimiento es necesario. Pero si te parece que ese conocimiento es de poca monta, te hablaré de un arte que es de ma-
511d yor importancia, la de la navegación, que pone a salvo de los más grandes peligros no sólo las almas, sino también los cuerpos[344] y los bienes, tal como lo hace la retórica. También ella es sencilla y modesta y no asume una actitud solemne como
5 si realizara algo extraordinario, sino que hace lo mismo que la oratoria forense; cuando nos trae sanos y salvos hasta aquí desde Egina, nos cobra, según creo, dos óbolos; o cuando nos trae desde
511e Egipto o desde el Ponto o aun desde más lejos, por ese gran beneficio que consiste en salvar lo que hace apenas un rato yo estaba diciendo, a nosotros mismos, a nuestros hijos, bienes y mujeres, al desembarcarnos en el puerto nos cobra dos dracmas.[345] En cuanto a aquel que posee esa arte y
5 ha llevado a cabo tales acciones, una vez en tierra

[344] No hay aquí una antítesis entre "almas" y "cuerpos". En griego, "salvar el alma" y "salvar el cuerpo" significan lo mismo.

[345] El Ponto era una región del extremo este de la costa sur del Mar Negro, distante de Atenas unos mil doscientos kilómetros. Egipto dista de Atenas, en línea directa, alrededor de novecientos cincuenta kilómetros, pero los barcos evitaban aventurarse demasiado en mar abierto y seguían la línea de la costa. Egina es una isla a pocos kilómetros al sudoeste de Atenas. Los precios mencionados parecen bastante bajos, especialmente si cubren el transporte de una familia entera. En el siglo V a.C. el jornal de un trabajador calificado era de una dracma, equivalente a seis óbolos. Aún en el siglo IV a.C., a pesar de que los precios habían aumentado considerablemente, un jornal de media dracma se consideraba suficiente como para poder alimentarse.

se va a dar una vuelta a orillas del mar y cerca de su nave sin darse aires. Él, según creo, sabe reflexionar que no está claro a cuáles de los pasajeros ha beneficiado al no permitir que se ahogaran en el mar y a cuáles perjudicó; lo que sabe a ciencia cierta es que cuando los embarcó ellos no eran 512a
mejores que cuando desembarcaron, ni en cuerpo ni en alma. Así pues, reflexiona que si alguno de ellos, con el cuerpo afectado por graves enfermedades, incluso incurables, no se ha ahogado, para ése es una desgracia el no haber muerto y que ése 5
no ha recibido de él, el piloto, ningún beneficio. Pero si algún otro padece en aquello más precioso que el cuerpo, en su alma, muchas enfermedades incurables, para ése no es ventajoso seguir viviendo y a él no lo beneficiará si lo salva del mar, de un tribunal o de cualquier otro peligro, ya que sabe 512b
que para un hombre perverso vivir no es lo mejor, pues forzosamente vivirá mal.

»Por estos motivos, no es costumbre[346] que el piloto de una nave se dé aires, aunque nos ponga a salvo, ni tampoco, mi admirable amigo, el ingeniero militar, quien a veces puede salvarnos no 5
menos que el general –para no hablar del piloto– o que cualquier otro, ya que puede salvar a ciudades enteras.[347] ¿No te parece que es parangonable al orador forense? Y, sin embargo, si él quisiera hablar como ustedes, Calicles, magnificando lo que hace, 512c
los atiborraría con sus palabras, diciéndoles que es

346 En este contexto traduzco *nómos* por "costumbre".

347 El ingeniero militar se ocupaba de la concepción y realización de mecanismos para uso ofensivo o defensivo en caso de guerra.

preciso hacerse ingeniero militar y exhortándolos a ello, porque las demás profesiones no valen nada; seguramente tendría argumentos valederos. Pero tú no por eso dejas de despreciarlo a él y también
5 a su arte, y lo llamarías, como si fuera un insulto, "ingeniero militar", y no estarías dispuesto a entregarle tu hija a su hijo ni a aceptar tú mismo a su hija. Sin embargo, en función del elogio que haces de tus propias cualidades, ¿qué justa razón tienes
512d para despreciar al ingeniero militar y a los otros de los que estábamos hablando ahora? Sé que podrías afirmar que eres mejor y de mejor familia. Pero si ser mejor no es lo que yo digo, sino que la virtud consiste precisamente en eso, a saber, en salvarse a sí mismo y a lo que le es propio –sea uno como sea–, ridículo resultaría tu desprecio por el inge-
5 niero, por el médico y por todas las demás artes que han sido creadas para mantenernos a salvo de los peligros. Pero, bendito amigo, fíjate si lo noble y lo bueno no es algo diferente de poner a salvo a los otros y mantenerse a salvo uno mismo. Porque
512e no es eso, el vivir más o menos tiempo, lo que ha de preocupar al que es, en verdad, hombre, ni él ha de aferrarse excesivamente a la vida, sino que dejando todo eso en manos del dios y confiando en las mujeres, que dicen que al destino nadie pue-
5 de escapar,[348] ha de examinar cómo ha de vivir del mejor modo durante el tiempo que vaya a vivir, si
513a acaso asimilándose al régimen político de la ciudad en la que habite; si así fuere, es preciso que tú

[348] Platón seguramente tiene en mente algún dicho corriente entre las mujeres atenienses, a las que se tenía por más supersticiosas que los hombres.

ahora llegues a asimilarte tanto como puedas al pueblo ateniense, si quieres serle grato y tener gran poder en la ciudad. Fíjate, mi buen amigo, si esto es ventajoso para ti y para mí, de modo que no nos vaya a pasar lo que les sucede a las que, según dicen, hacen bajar la luna, las tesalias;[349] ya que es al precio de lo que nos es más querido que elegimos tener ese poder en la ciudad. Y si crees que algún hombre, cualquiera sea, puede transmitirte un arte tal que te haga tener gran poder en la ciudad, aunque no te asimiles a su régimen político, sea para mejor o para peor, a mí me parece que estás errado en tus cálculos, Calicles. Porque no tienes que ser un imitador, sino asimilarte a ellos por tu propia naturaleza, si pretendes hacer algo genuino para ganar la amistad del demo de Atenas y, por Zeus, también la de Demo, el hijo de Pirilampes. Así pues, quien logre asimilarte a ellos lo más que se pueda, ése también –ya que tú deseas ser político– te hará político y orador. Porque a todos les agrada que los discursos que se pronuncien sean conformes a su propio modo de pensar y les molesta que sean conformes a un modo de pensar ajeno, a menos que tú digas algo diferente, querido amigo. ¿Tenemos algo que objetar a esto, Calicles?

513b

513c

349 Esto es, provocar un eclipse, un hecho típicamente atribuido a las hechiceras tesalias (véase, por ejemplo, Aristófanes, *Nubes*, 749 ss.) y a hechiceros y magos en general. Tradicionalmente se consideraba a Tesalia, amplia región del norte de Grecia, como cuna de hechiceras, tal vez debido a que era el principal centro de culto de Hécate. Hécate era una diosa popular y ubicua desde los tiempos de Hesíodo hasta la Antigüedad tardía. Desconocida en Homero e inofensiva en Hesíodo, en el siglo v a.C. emerge como una figura divina siniestra asociada a magia y hechicería, eclipses, apariciones nocturnas y sacrificios de perros, entre otras cosas.

CALICLES: No sé por qué me parece que en algún sentido tienes razón, Sócrates, pero me pasa lo que a muchos les pasa: no me persuades del todo.

SÓCRATES: El amor por el demo, Calicles, dentro de tu alma, se rebela contra mí. Pero si examinamos muchas veces y de mejor modo estas mismas cuestiones, te persuadirás. Recuerda, entonces, que según habíamos dicho hay dos prácticas que tienen que ver con el cuidado de esas dos cosas, del cuerpo y del alma: una tiene relación con el placer, mientras que la otra apunta al mayor bien, sin buscar gratificación sino luchando contra ello. ¿No es ésa la distinción que antes hicimos?

CALICLES: Sí, absolutamente.

SÓCRATES: Entonces, una de esas prácticas, la que busca el placer, es innoble y resulta ser nada más que adulación. ¿No es así?

CALICLES: Sí, que así sea, si eso quieres.

SÓCRATES: ¿La otra, en cambio, procura que aquello de lo que cuidamos, trátese del cuerpo o del alma, sea lo mejor posible?

CALICLES: Sí, absolutamente.

SÓCRATES: ¿Acaso, entonces, no debemos cuidar tanto de la ciudad como de los ciudadanos, de modo tal de lograr que ellos sean lo mejor posible? Porque sin esto, como antes hemos visto, de nada sirve proporcionarles algún otro beneficio, si no es honesta ni buena su intención, a quienes van a obtener grandes riquezas o algún gobierno o cualquier otro tipo de poder. ¿Sostendremos que es así?

CALICLES: Absolutamente, si eso te complace.

Sócrates: Así pues, si nos exhortáramos mutuamente, Calicles, embarcados en los asuntos públicos, a ocuparnos de las edificaciones, de las grandes construcciones de murallas, arsenales y templos, ¿no sería preciso que nos examináramos a nosotros mismos y nos pusiéramos primero a prueba para ver si tenemos conocimiento del arte o no lo tenemos, del arte de la edificación digo, y de quién la hemos aprendido? ¿Sería preciso o no?

Calicles: Sí, absolutamente.

Sócrates: En segundo lugar, si alguna vez hemos construido a título privado una casa para algún amigo o para nosotros mismos, sería preciso ver si esa casa es bella o fea; y si al hacer tal examen halláramos que nuestros maestros han sido buenos y elogiados y que nosotros hemos construido muchas y bellas casas junto con los maestros, pero también otras por cuenta propia cuando ya nos habíamos separado de ellos, podríamos entonces, en tales condiciones, encarar, con buen juicio, obras públicas. Pero si, en cambio, no pudiéramos citar ningún maestro ni ninguna casa, o muchas, pero sin valor alguno, no sería sin duda atinado emprender obras públicas y exhortarnos mutuamente a hacerlo. ¿Diremos que esto es cierto, o no?

Calicles: Sí, absolutamente.

Sócrates: Entonces, es lo mismo en todos los casos. Si, por ejemplo, hubiéramos asumido un servicio público y nos exhortáramos mutuamente diciéndonos que somos médicos competentes, sin duda nos examinaríamos yo a ti y tú a mí: "Veamos, por los dioses, ¿cuál es el estado físico del propio

Sócrates? ¿O algún otro, libre o esclavo, ha superado por obra de Sócrates la enfermedad?". Y yo, a mi vez, creo que haría preguntas como éstas acerca de ti. Si halláramos que nadie ha conseguido mejorar su estado físico por nuestra intervención –ni extranjero ni ciudadano, ni hombre ni mujer–, por Zeus, Calicles, ¿no sería realmente ridículo que nosotros, hombres, pudiéramos llegar a un grado tal de desatino que, antes de haber practicado muchas veces y con el resultado que fuere a título privado, antes de haber corregido muchas cosas y de haber ejercitado suficientemente nuestra arte, intentáramos, como dice el proverbio, aprender la alfarería sobre una gran vasija,[350] e intentáramos ejercer una función pública y exhortáramos a ello a otros que están en la misma condición? ¿No te parece que es un desatino obrar de ese modo?

CALICLES: Sí.

SÓCRATES: Pero ahora, excelente amigo, puesto que tú mismo has comenzado hace poco a actuar en los asuntos políticos y dado que me exhortas a mí a hacerlo y me echas en cara que no lo haga, ¿no debemos examinarnos recíprocamente, preguntando: "¿Calicles ya ha logrado hacer mejor a alguno de los ciudadanos? ¿Hay alguno que, habiendo sido antes malvado, injusto, desenfrenado e insensato, por obra de Calicles se haya vuelto hombre de bien, trátese de un extranjero o un ciudadano, de un esclavo o de un hombre libre?"?

[350] Se trata de un proverbio irónico a propósito de los aprendices que pretenden iniciarse con tareas complejas. La misma expresión aparece en *Laques*, 187b.

Dime, Calicles, si alguien te planteara esto, ¿qué responderías? ¿De qué hombre dirás que se ha hecho mejor gracias al trato contigo? ¿Tienes dudas en responderme si hay algo que hayas logrado cuando aún actuabas privadamente, antes de que comenzaras a ocuparte de los asuntos públicos? 515b

CALICLES: ¡Qué combativo[351] eres, Sócrates! 5

SÓCRATES: Pero no es por ánimo combativo que te pregunto, sino porque realmente quiero saber de qué modo crees que se debe actuar en la vida pública, aquí, en nuestra ciudad. ¿Tendrás alguna otra preocupación, cuando accedas a la función pública, o sólo que seamos los mejores ciudadanos posibles? 515c ¿No estuvimos de acuerdo ya muchas veces en que es esto lo que debe hacer el hombre político? ¿Estuvimos de acuerdo o no? Responde. Sí, estuvimos de acuerdo. Yo respondo por ti. Así pues, si es esto lo que el hombre bueno 5 debe procurarle a su ciudad, para recordar lo anterior, dime ahora, a propósito de esos hombres de los que hace poco hablabas, si todavía te parece que han sido buenos ciudadanos; me refiero a Pericles, Cimón, Milcíades y Temístocles.[352] 515d

CALICLES: Sí.

SÓCRATES: Por tanto, si han sido buenos, es evidente que cada uno de ellos logró que los ciudadanos, de peores que eran, se volvieran mejores. ¿Lo logró o no?

CALICLES: Sí. 5

[351] *Philónikos*, el que ama la victoria, en este contexto el que quiere quedarse con la última palabra en la discusión.

[352] Sobre Pericles y Temístocles, véase nota 62; sobre Cimón y Milcíades, nota 315.

SÓCRATES: Entonces, cuando Pericles comenzó a hablar al pueblo, ¿eran los atenienses peores que cuando se dirigió a ellos por última vez?

CALICLES: Quizás.

SÓCRATES: No quizás, mi queridísimo, sino forzosamente, según surge de lo que hemos acordado, si es que él era un buen ciudadano.

515e CALICLES: ¿Y con eso qué?

SÓCRATES: Nada. Pero dime, además, si en general se considera que los atenienses por obra de Pericles se hicieron mejores, o, por el contrario, que fueron corrompidos por él. Porque lo que yo, al menos, oigo decir es que Pericles ha vuelto a los atenienses haraganes, cobardes, charlatanes y codiciosos, por haber sido el primero que estableció un salario para los cargos públicos.[353]

CALICLES: Eso se lo oyes decir a los de las orejas desgarradas,[354] Sócrates.

[353] Pericles instituyó una paga de dos, y más tarde tres, óbolos por día para los ciudadanos que formaban parte de un jurado. Todo ciudadano ateniense era elegible para recibir la paga de un día, siempre y cuando hubiera sido seleccionado para ser jurado en una corte de justicia. Véase Aristóteles, *Política*, 1274a y *Constitución de los atenienses*, 27.3. También instituyó una paga de tres óbolos por día para los soldados en servicio y de una dracma (seis óbolos) por día para integrar el Consejo. La medida era para compensar la pérdida de ganancias en el trabajo habitual. El pago de un salario a los miembros de la Asamblea fue posterior. Platón critica ese sistema haciéndose eco seguramente de los cargos procedentes del ala política opositora a la democracia: el sistema vuelve a los ciudadanos perezosos, dependientes del Estado y propensos a la charlatanería. En el caso del pago a los soldados, la crítica fundamental es que convirtió a los ciudadanos soldados en mercenarios. Tanto Isócrates (*Sobre la paz*, 75.82) como Aristófanes (*Caballeros*, 1152 y *Avispas*, 87) y Aristóteles (*Política*, 1293a, 1298b y 1317b) repiten esas críticas. No siempre Platón ataca de este modo a Pericles. En *Fedro*, 269e-270a, elogia su inteligencia y eficacia para la acción, que atribuye a sus relaciones con Anaxágoras.

[354] U orejas con forma de coliflor. Véase *Protágoras*, 342 b-c.

Sócrates: Pero lo que ya no oigo decir, sino que sé a las claras, como también lo sabes tú, es que al principio Pericles gozaba de una alta estima y que los atenienses no votaron en su contra ninguna sanción deshonrosa, cuando eran peores; pero cuando se hicieron hombres de bien gracias a él, hacia el fin de la vida de Pericles, votaron contra él una condena por robo y por poco no lo enviaron a la muerte, evidentemente porque pensaban que era un malvado.[355]

Calicles: ¿Y qué? ¿Es ése un motivo para decir que Pericles era malo?

Sócrates: En todo caso, un hombre semejante cuidador de asnos, caballos o bueyes parecería malo si, cuando tomó a su cargo a esos animales, ellos no le echaban coces ni lo corneaban ni mordían, pero permitió que terminaran haciendo tales cosas en razón de su salvajismo. ¿O no te parece que es un mal cuidador, cualquiera sea y de los animales que sea, el que recibiéndolos mansos los vuelve

---

Calicles se refiere a los oligarcas de fines del siglo v a.C., "laconizantes", que evidenciaban su inclinación política adoptando gustos espartanos, uno de los cuales era la afición al pugilato, así como el modo de vestirse, con mantos cortos, por ejemplo. Las orejas desgarradas provendrían de la práctica del combate violento.

355 Pericles fue juzgado por robo tal vez en 430 a.C. ("hacia el fin de su vida") y debió pagar una multa importante. Tucídides (*Historia de la Guerra de Peloponeso*, II.65.3) atribuye el cargo a la mala voluntad general contra Pericles por los desastres de la guerra, pero menciona algo que Platón omite: que Pericles fue restituido en sus funciones al año siguiente, en el que murió víctima de la peste. Es poco posible que se hubiera pedido para él la pena de muerte, y tal vez se trata sólo de una exageración de Platón, ya que no contamos con testimonios sobre el hecho. Sócrates no parece demasiado justo en sus apreciaciones acerca de los hombres a los que aquí está atacando.

más salvajes que cuando los recibió? ¿Te parece malo o no?[356]

CALICLES: Digo que sí sólo para agradarte.[357]

SÓCRATES: Entonces, dame también el gusto respondiendo esto: ¿es el hombre uno de los animales, o no lo es?

CALICLES: ¿Cómo no?

SÓCRATES: ¿Y Pericles tenía hombres a su cuidado?

CALICLES: Sí.

SÓCRATES: ¿Y qué? ¿No era necesario que ellos, según acabamos de acordar, de más injustos que eran se volvieran más justos por obra de él, si es que
516c cuidó de ellos siendo bueno en política?

CALICLES: Sí, absolutamente.

SÓCRATES: Así pues, los justos son mansos, como afirmó Homero.[358] ¿Y tú qué dices? ¿No es así?

CALICLES: Sí.

SÓCRATES: Sin embargo, él los volvió más salvajes de lo que eran cuando los recibió, y esto contra él mismo, contra quien menos hubiese querido.

CALICLES: ¿Quieres que esté de acuerdo contigo?

SÓCRATES: Eso, si te parece que estoy diciendo la verdad.

[356] El parangón entre el hombre de Estado y el pastor es de origen homérico y Platón recurre a él en *República*, 343a-b. En el *Político* (261d-268d), aplicando el método de división dicotómica, Platón ofrece una definición preliminar del político como pastor del rebaño humano, que luego se muestra insuficiente y errónea.

[357] Para el tipo de respuestas de Calicles, véase 513e, 514a. Estas réplicas ponen bien en evidencia que carece de toda convicción interna acerca de lo que Sócrates sostiene, actitud que mantendrá hasta el final del diálogo.

[358] En los poemas homéricos no aparece esta fórmula textualmente. Aparentemente, la referencia es a la frase formular *ágrioi oudè díkaioi*, "los salvajes no son injustos", que aparece tres veces en la *Odisea* (VI.120, IX.175 y XIII.201).

CALICLES: Bueno, que así sea. 10

SÓCRATES: Por tanto, si más salvajes, ¿también más injustos y peores?

CALICLES: Sea. 516d

SÓCRATES: Entonces, Pericles no era bueno en política, según este argumento.

CALICLES: Tú dices que no.

SÓCRATES: Y tú también, por Zeus, teniendo en cuenta lo que has acordado. Pero háblame de nuevo de Cimón. ¿No lo condenaron al ostracismo aquellos por quienes se preocupaba, para que durante diez años no se oyera su voz?[359] ¿Y no le hicieron eso mismo a Temístocles y lo castigaron además con el destierro?[360] Y a Milcíades, el que luchó en Maratón, ¿no lo condenaron a ser arrojado al báratro, y si no hubiera sido por el prítane lo habrían tirado?[361] Sin embargo, a ellos, si eran hombres

[359] En 461 a.C., cuando se produjo un terremoto en Esparta, los espartanos temieron que los residentes esclavos, los ilotas, se levantaran. Contra una fuerte oposición política, Cimón tomó una medida autorizando a Atenas a enviar tropas para ayudar a Esparta. A último momento, Esparta rechazó a los atenienses, seguramente por temor a tener un ejército extranjero en su territorio. Los atenienses se sintieron ultrajados y se volcaron contra Cimón, a quien condenaron al ostracismo. El ostracismo era una respuesta a la falta de favor político y no era lo mismo que el destierro, que era un castigo por crímenes serios.

[360] Temístocles fue condenado al ostracismo en 471 a.C., cuando perdió favor político. Dos años después se sospechó que había colaborado con el traidor espartano Pausanias y fue castigado con el destierro. Pasó el resto de su vida bajo la protección de los persas.

[361] Sócrates menciona la victoria de Milcíades en Maratón para diferenciar a este Milcíades de su tío del mismo nombre, tirano de Quersoneso. El báratro era una suerte de pozo en la roca detrás de la acrópolis. Ser arrojado al báratro era en una época la pena prescripta por decreto para los enemigos del pueblo (Aristófanes, *Nubes*, 1450). Heródoto (*Historias*, VII.133) narra que los heraldos de Darío fueron arrojados a ese lugar por los ate-

buenos, como tú dices, jamás les habrían pasado tales cosas. Por cierto, no ocurre que los buenos aurigas al principio no caigan de sus carros, y que
5 cuando han cuidado a sus caballos y ellos mismos se han vuelto mejores aurigas entonces sí caigan. Esto no es posible ni en el caso de la conducción de carros ni en ninguna otra actividad. ¿O a ti te parece que sí?

CALICLES: No, no me lo parece.

SÓCRATES: Era verdad, al parecer, lo que antes dijimos,
517a que no sabemos de ningún hombre que en esta ciudad haya sido bueno en política. Tú ya estabas de acuerdo en que ninguno de los actuales lo es, aunque de los anteriores elegiste esos de los que acabamos de hablar. Pero ellos se han mostrado en pie de igualdad con los actuales, de modo que,
5 si eran oradores, ni se sirvieron de la verdadera retórica –pues de lo contrario no hubieran caído– ni de la adulación.

CALICLES: Sin embargo, mucho hace falta para que alguno de los actuales llegue a realizar obras se-
517b mejantes a las que alguno de ellos realizó.

SÓCRATES: Bendito amigo, tampoco yo les hago reproches, en tanto servidores de la ciudad, sino

---

nienses. Esta pena capital puede haber sido propuesta en el caso de Milcíades. Heródoto (VI.136) señala también que se propuso la pena capital para Milcíades, pero no especifica de qué pena se trataba, y relata que la Asamblea no le impuso la pena de muerte sino que lo condenó al pago de una multa de cincuenta talentos. Las fuentes nada dicen sobre el prítane, que era la persona elegida por sorteo para presidir el Consejo por un día. Olimpiodoro (41.16) simplemente dice que el prítane salvó a Milcíades de ser condenado a muerte. Si Platón no ha distorsionado los hechos, al menos seleccionó los detalles de modo tal de presentar la conducta de los atenienses en su peor aspecto.

que me parece que fueron mejores servidores de la ciudad que los de ahora y más capaces de facilitarle a la ciudad lo que deseaba. Pero en cuanto a modificar los deseos y ponerles coto, persuadiendo y obligando a los ciudadanos a hacer aquello gracias a lo cual se volverían mejores, por así decirlo, en nada los de antes superan a estos de ahora; porque es ésa la única función de un buen ciudadano. En lo que toca a las naves, las murallas, los arsenales y muchas otras cosas semejantes, yo también estoy de acuerdo contigo en que aquellos hombres fueron mucho más hábiles que los de ahora para que todo eso se lograra. Algo ridículo, pues, estamos haciendo tú y yo en esta conversación. Porque, durante todo el tiempo en el que estuvimos dialogando, nunca dejamos de dar vueltas sobre lo mismo y de ignorar, cada uno de nosotros, lo que dice el otro. Yo creo, ciertamente, que tú en repetidas ocasiones has estado de acuerdo y has reconocido que hay dos maneras de ocuparse tanto del cuerpo como del alma, y que una de ellas es la que consiste en prestar un servicio, por el cual puede procurarse a nuestros cuerpos, si tienen hambre, alimentos, si tienen sed, bebidas, si frío, vestimenta, mantas, calzado y otras cosas que el cuerpo apetece. Con toda intención hablo usando los mismos ejemplos, para que te resulte más fácil comprender. Dado que quien procura tales cosas es el comerciante al por mayor o al por menor,[362] o

517c

517d

362 Platón critica estas actividades de comercio en *República*, 371d y *Sofista*, 223d.

517e el artesano que las ha fabricado, sea panadero, cocinero, tejedor, zapatero o curtidor, no es nada sorprendente que a tal gente les parezca que son ellos los que cuidan del cuerpo, y también se lo parezca a los demás, es decir, a los que no saben que al margen de todas estas ocupaciones
5 están el arte de la gimnástica y el de la medicina; porque son éstas las que realmente cuidan del cuerpo y a ellas les compete mandar sobre todas esas otras artes y servirse de sus productos en razón de que saben qué alimento o bebida
518a es útil o nocivo para el buen estado del cuerpo, mientras que todas aquellas otras lo ignoran. Y por eso decimos que estas últimas son tareas de esclavo, prestan servicios y son innobles, mientras que aquellas otras, la gimnástica y la medi-
5 cina, son, con toda justicia, sus amas. Que esto mismo es lo que pasa respecto del alma es algo que me pareció que habías comprendido cuando lo dije, y creí que estabas de acuerdo, como si supieras de lo que yo estaba hablando. Pero
518b poco después me estás diciendo que ha habido hombres de bien en esta ciudad, y cuando te pregunto cuáles, me parece que me pones como ejemplo en la esfera política hombres parecidos a éstos de los que voy a hablarte: es como si al preguntarte yo respecto de la gimnástica quié-
5 nes han sido o son buenos en el cuidado del cuerpo, mencionaras muy en serio a Tearión, el panadero; a Miteco, el autor de un tratado sobre cocina siciliana, y a Sarambo, el comerciante, y me dijeras que ellos han sido admirables en el cuidado del cuerpo, porque uno elaboraba

excelentes panes, el otro, exquisitos platos y el 518c
tercero, magníficos vinos.[363]

»Tal vez entonces te enojarías si yo te dijera: "¡Hombre!, no entiendes nada sobre gimnástica, porque me nombras individuos que sólo saben servir y se ocupan de satisfacer los deseos, pero que nada entienden de noble y bueno a propósito 5
de esas cosas y que son gentes que, si la ocasión se presenta, por llenar y engordar los cuerpos de los hombres –gracias a lo cual reciben elogios de ellos–, acaban por hacerles perder las carnes que inicialmente tenían. Pero éstos, por ignorancia, 518d
no harán responsables de sus enfermedades ni de la pérdida de sus antiguas carnes a quienes los han alimentado; por el contrario, harán responsables a aquellos que ocasionalmente estén a su lado y les procuren algún consejo, cuando, pasa- 5
do el tiempo, aquel hartazgo –ya que se dio sin tener en cuenta lo saludable– les acarree la enfermedad; a ésos culparán y les harán algún daño, y a aquellos otros de antes, causantes de sus males, los elogiarán". Ahora tú, Calicles, estás haciendo 518e
algo muy similar: elogias a hombres que han alimentado a los atenienses, dándoles todo lo que

[363] Tearión tenía una panadería en Atenas, seguramente muy conocida, porque tanto Aristófanes como Antífanes se refieren a él en obras paródicas. Miteco era un cocinero oriundo de Siracusa, donde la cocina era un arte de excelente reputación, por el lujo, la delicadeza y la finura de sus platos, como recuerda el propio Platón en *República*, 404d. De Miteco se dice era tan bueno en cocina como Fidias en escultura. En cuanto a Sarambo, comerciante de vinos, poco sabemos, ya que muchos autores posteriores lo nombran, pero todos ellos parecen haber derivado su conocimiento de este pasaje de Platón. Sobre estos personajes, véanse Dodds (1959, p. 363) y en especial Woolsey (1854, p. 222).

apetecían. Se dice que ellos engrandecieron a la ciudad; sin embargo, que ésta está soliviantada
519a e infecta[364] por causa de ellos, de los antiguos,[365] es algo que no se advierte. Pues sin moderación ni justicia han colmado a la ciudad de puertos, arsenales, murallas, tributos y otras tonterías por el estilo. Así pues, cuando sobrevenga el ataque de
5 la debilidad,[366] responzabilizarán a sus consejeros de ese momento, y elogiarán a Temístocles, a Cimón y a Pericles, que son los verdaderos responsables de esos males. Tal vez la emprendan contigo, si no tomas tus precauciones,[367] y con mi amigo Alcibíades,[368] cuando hayan perdido, además de lo
519b que adquirieron después, lo que ya tenían antes, aunque ustedes no son los causantes de esos males, sino quizás cómplices.

»Sin embargo, yo al menos veo que algo desatinado está ocurriendo también ahora y lo oigo decir a propósito de los hombres del pasado. Ad-
5 vierto, en efecto, que, cuando la ciudad la emprende contra alguno de los políticos por estimar que ha actuado injustamente, éstos se indignan y se lamentan de que se les inflijan cosas tremendas: lo que ellos dicen es que después de haber brindado

364 Véase 480b y nota 189.

365 Esto es, los hombres de Estado como Pericles y Temístocles, mencionados antes.

366 El ataque o la crisis (*katabolé*) designaba un acceso periódico de fiebre. Tales accesos eran características de la enfermedad del cuerpo y, al mismo tiempo, de una pérdida de control de sí mismo (*Cármides*, 155b).

367 Así como Calicles ha amenazado antes a Sócrates describiendo cuán inepto sería para defenderse en una corte, así también parece Sócrates estar amenazando a Calicles por su incapacidad para comprender cuáles son los verdaderos bienes.

368 Sobre Alcibíades, véase nota 195.

una cantidad de beneficios a la ciudad, son injustamente destruidos por ella. Pero todo esto es falso. Porque quien gobierna una ciudad jamás podría 519c
ser injustamente destruido por esa misma ciudad que gobierna. Parece que sucede con los que presumen ser políticos lo mismo que con los sofistas; pues también los sofistas, que son sabios en lo demás, hacen esta extraña cosa: aunque declaran ser 5
maestros de virtud, muy a menudo acusan a sus discípulos de actuar injustamente con ellos, por no pagarles sus honorarios ni expresarles otra clase de gratitud después de haber recibido sus benefi- 519d
cios.[369] ¿Y qué puede haber de más ilógico que estas palabras? ¿Hombres que se han vuelto buenos y justos gracias a un maestro que los ha librado de injusticia, que tienen en sí la justicia, han de obrar injustamente con aquello que no tienen? ¿No te 5
parece que esto es absurdo, amigo mío? Me has obligado a hablar como un verdadero orador político, Calicles, por no haber querido responderme.

CALICLES: ¿Y tú no serías capaz de hablar, si alguien no te respondiera?

SÓCRATES: Es muy probable. Ahora, en todo caso, estoy 519e
extendiendo mis discursos, ya que tú no quieres

[369] El sofista Protágoras, en la caricatura que de él hace Platón en el *Protágoras* (328b-c), afirma haber dejado a sus discípulos decidir si pagarle o no por sus lecciones la cantidad por él estipulada; si decidían no pagarle, tenían que presentarse a un templo y, después de jurar que creían que las enseñanzas valían esto o aquello, depositar allí el dinero. Para la opinión de Sócrates sobre este punto, véase Jenofonte, *Memorables*, I.6.13. En *Crátilo*, 384b, Sócrates dice saber muy poco de la justeza de los nombres porque sólo pudo pagar una lección de Pródico de una dracma, en lugar de una –probablemente un curso completo– de cincuenta dracmas.

responderme. Pero, mi buen amigo, dime, por el dios de la amistad, ¿no te parece que es ilógico que alguien declare que ha hecho buena a una persona y luego se queje de que esa misma persona, que por su causa se ha vuelto buena y es buena, es malvada?

CALICLES: Sí, eso me parece.

SÓCRATES: ¿Y no oyes decir semejantes cosas a quienes declaran que educan a los hombres en la virtud?

520a CALICLES: Sí, eso oigo. ¿Pero qué podrías decir de hombres que nada valen?

SÓCRATES: ¿Y qué podría decir sobre aquellos que declaran que dirigen la ciudad y se preocupan por que sea lo mejor posible, pero que, a su vez, cuando se presenta la ocasión, la acusan de ser la ciudad más perversa? ¿Crees que en algo difieren éstos de aquéllos? La misma cosa, bendito amigo, son sofista y orador, o algo muy próximo y semejante,[370] tal como le decía a Polo.[371] Pero tú, por
520b ignorancia, crees que una de ellas, la retórica, es algo del todo hermoso, y a la otra, en cambio, la desprecias. En verdad, la sofística es más hermosa que la retórica en la misma medida en que el arte de legislar es más hermoso que el de administrar justicia, y la gimnástica más que la medicina. Yo, al menos, creía que sólo a los oradores políticos y a los sofistas no les era lícito quejarse de que precisamente eso que enseñan les sea perjudicial para ellos mismos; o, que si se quejaran, a la vez, en ese reproche se estarían acusando a sí mismos

[370] El pleonasmo, tipo de expresión redundante, con uso de palabras superfluas, tal vez era característico del estilo de Gorgias y de sus discípulos, característica que Sócrates aquí parodia.
[371] En 465c.

de no haber hecho nada beneficioso a quienes dicen haber beneficiado. ¿No es así?

CALICLES: Sí, absolutamente. 520c

SÓCRATES: Por supuesto, son ellos los únicos, como es verosímil, a quienes les es lícito adelantar un beneficio sin recibir paga. Pues en lo que toca a otro beneficio, alguien que ha recibido algún otro tipo de beneficio,[372] como, por ejemplo, haberse vuelto más veloz gracias a su maestro de gimnasia, tal vez 5 podría negarle su reconocimiento, si el maestro ha confiado en él y no ha acordado con él una paga y cobrado su dinero más o menos al mismo tiempo que lo adiestraba en velocidad. Porque no es por 520d lentitud, creo yo, que los hombres obran injustamente, sino por injusticia. ¿No es así?

CALICLES: Sí.

SÓCRATES: Entonces, si alguien suprime eso mismo, la injusticia, jamás podrá ser víctima de una terri- 5 ble injusticia, y sólo él podrá adelantar con seguridad este beneficio, si es que en verdad alguien pudiera hacer buenos a los hombres. ¿No es cierto?

CALICLES: Sí, es cierto.

SÓCRATES: Así pues por tal motivo, al parecer, cobrar dinero por aconsejar dando otra clase de 10 consejos,[373] por ejemplo en la construcción o en las demás artes, no es algo feo.

CALICLES: Así parece. 520e

SÓCRATES: Pero en lo que toca a esta actividad –cómo volverse lo mejor posible y administrar del mejor

[372] En la traducción trato de verter el pleonasmo del que deliberadamente se vale Sócrates para parodiar el estilo de Gorgias, que probablemente complacía al auditorio.

[373] Véanse notas 370 y 372.

modo la propia casa o la ciudad–, en general se considera feo que alguien se niegue a dar consejos si no recibe paga. ¿No es así?

CALICLES: Sí.

SÓCRATES: Es evidente que la causa de ello es que ésta es la única clase de beneficio que hace que quien lo ha recibido quiera retribuirlo, de modo que parece ser una buena señal que, si él ha hecho algún bien, por haber brindado ese beneficio sea retribuido, pero si no es retribuido, es que no lo ha brindado. ¿Son así las cosas?

521a CALICLES: Así son.

SÓCRATES: Entonces, explícame bien a qué clase de cuidado de la ciudad me exhortas. ¿Al que consiste en luchar con los atenienses para que sean mejores, como lo haría un médico, o ponerse a su servicio y halagarlos? Dime la verdad, Calicles; porque es justo que tú, con la misma franqueza que tuviste para conmigo en un comienzo, termines de decir lo que piensas. También ahora habla con rectitud y nobleza.

CALICLES: Te digo, entonces, que ponerse a su servicio.

521b SÓCRATES: En consecuencia, a que los adule me estás exhortando, mi nobilísimo amigo.

CALICLES: A que seas un misio,[374] si te place llamarlo así, Sócrates; porque si no haces tales cosas...

SÓCRATES: No repitas lo que ya dijiste más de una vez,

[374] Misia era un país de Asia Menor, situado en la región noroccidental de la península de Anatolia, mencionada en la *Ilíada* como una de las regiones participantes en la guerra de Troya, aliada de los troyanos. Al parecer, los esclavos procedentes de Misia era considerados muy malos. Se decía "trabajo de misio" de alguna ocupación mal considerada. "El último de los misios" es un proverbio (*Teeteto*, 209b) para referirse al más vil de los viles.

que me hará morir el que así lo quiera, para que yo a mi vez no te diga que malvado será el que mate a un hombre bueno; ni que se me despojará de lo que tenga, para que yo a mi vez no te repita que al quitármelo no sabrá cómo servirse de eso, sino que, como me lo ha quitado injustamente, al tenerlo lo usará también injustamente y, si injustamente, de feo modo y, si de feo modo, malamente.

CALICLES: A mí me parece, Sócrates, que confías en que nada de eso te ocurrirá, como si vivieses lejos de aquí y no pudieras ser llevado ante un tribunal por un hombre tal vez extremadamente perverso y despreciable.

SÓCRATES: Yo estaría verdaderamente fuera de mis cabales, Calicles, si no creyera que en esta ciudad a cualquiera podría pasarle tal cosa. Sin embargo, sé muy bien que si comparezco ante un tribunal, corriendo el riesgo de ser condenado a alguna de esas penas de las que tú hablas, malvado será quien allí me conduzca –pues ningún hombre honorable llevaría allí a quien no ha cometido injusticias– e incluso no sería nada extraño que se me condenara a muerte. ¿Quieres que te diga por qué preveo esto?

CALICLES: Sí, absolutamente.

SÓCRATES: Creo que soy uno de los pocos atenienses, por no decir el único, que cultiva el verdadero arte de la política, y el único que en estos tiempos la pone en práctica. En consecuencia, no es por agradar que digo en cada ocasión las palabras que digo, sino tendiendo al mayor bien, no a lo más placentero; y como no estoy dispuesto a hacer

aquello que tú me aconsejas, a valerme de esas sutilezas,[375] no tendré qué decir ante el tribunal. Pero se me ocurren ahora los mismos argumentos que decía a Polo: en efecto, seré juzgado como lo sería, ante un tribunal compuesto por niños, un médico acusado por un cocinero. Fíjate cómo se defendería tal hombre puesto en esa situación, si quien lo acusa dijera: "Niños, son muchos los males que este hombre les ha infligido a ustedes; a los más pequeños de ustedes los arruina cortándolos y quemándolos, los pone en graves aprietos[376] haciéndolos adelgazar y sofocándolos, les da bebidas acerbas y los obliga a pasar hambre y sed; no como yo, que los colmaba de múltiples y variados manjares". ¿Qué crees que podría decir un médico puesto en esa desgraciada situación? O, si dijera la verdad: "Todas esas cosas yo las hacía, niños, para curarlos", ¿cuánto crees que chillarían los tales jueces? Muchísimo, ¿no es cierto?[377]

CALICLES: Quizás.

375 Alusión a lo que dice Calicles en 486c, donde usa la frase de Eurípides para denigrar el argumento de Sócrates. Aquí Sócrates emplea la frase contra la retórica.

376 Para reproducir el paralelismo que traza Sócrates entre la situación del médico acusado por un tribunal de niños y su propia situación frente a los jueces, traduzco el verbo *diaphthéirein* por "arruinar". Con el mismo fin traduzco por "poner en aprietos" el verbo *aporeîn*, que literalmente significa no tener salida, y, en consecuencia, hallarse en dificultades, dudar. Unas líneas más abajo respeto la misma traducción para el sustantivo *aporía*.

377 La valoración de los personajes que aparece en esta comparación entre el cocinero y el médico se expresa de otro modo en Crates el cínico, según cuenta Diógenes Laercio (VI.86), quien nos dice que en su hoja de cuentas se encontró lo siguiente: pagarle a un cocinero diez minas, a un médico una dracma, a un adulador cinco talentos, a una prostituta un talento, al filósofo un trióbolo (una dracma valía seis óbolos o dos tríobolos; una mina valía cien dracmas y un talento, cien minas).

Sócrates: Eso hay que creer, al menos. ¿No crees, pues, que se encontraría en grandes aprietos para 522b
dar con lo que debe decir?

Calicles: Sí, absolutamente.

Sócrates: Por cierto, yo sé bien que a mí me pasaría eso mismo si compareciera ante un tribunal. Pues no podré decirles que he procurado los placeres 5
que ellos consideran beneficios y provechos; yo, en cambio, no emulo ni a los que los procuran ni a aquellos a quienes se les procuran. Y si alguien sostiene que yo arruino a los más jóvenes porque los pongo en aprietos[378] o que difamo a los mayores con acerbas palabras tanto en privado como en público, no podré decirles la verdad: "todo lo que digo y hago es justo,[379] señores jueces" –como 522c
dicen ustedes, los oradores–,[380] ni podré decir ninguna otra cosa. De modo que tal vez tendré que soportar lo que vaya a sucederme.

Calicles: ¿Acaso te parece bien, Sócrates, que un

[378] Una acusación habitual que se le hace a Sócrates es que él pone en dificultad a sus interlocutores, dejándolos en la duda, sin saber qué responder, cuando les hace ver los errores y contradicciones que resultan de su adherencia ciega a ciertas concepciones. A propósito de este punto véase, por ejemplo, *Menón*, 79e-80d, donde Menón dice a Sócrates que no hace más que dudar y poner en aprietos a los demás y lo compara con el pez torpedo, comparación que Sócrates acepta. Por otra parte, Sócrates fue acusado formalmente de corromper a los jóvenes y de inconformismo religioso, tal como figura en la *Apología*.

[379] "Lo que digo" hace referencia al difamar, mientras que "lo que hago" hace referencia al corromper.

[380] Para traducir esta frase sigo la interpretación de Dodds (1959, p. 371), quien se apoya en la observación de Olimpiodoro (216.6). Sócrates no acepta a esos individuos como verdaderos jueces, porque ellos no comprenden realmente lo que es la justicia. En la *Apología*, Sócrates usa la expresión "señores jueces" para referirse únicamente a aquellos jueces que lo han absuelto y no para los que lo han condenado.

hombre se encuentre en semejante situación en su ciudad y sea incapaz de prestarse auxilio a sí mismo?

SÓCRATES: Sí, Calicles, si ha tenido aquello con lo que tú tantas veces estuviste de acuerdo, esto es, si se ha prestado auxilio a sí mismo por no haber dicho ni obrado nada injusto para con los hombres ni para con los dioses. Porque es éste, como acordamos más de una vez, el mejor medio de prestarse auxilio a sí mismo. Por tanto, si alguien me refutara diciendo que soy incapaz de prestarme este auxilio a mí mismo y de prestárselo a algún otro, me avergonzaría, fuese yo refutado en presencia de muchos o de pocos, o yo solo por uno solo; y si en razón de esa incapacidad tuviera que morir, me indignaría. Pero si por falta de retórica adulatoria acabase muriendo, sé muy bien que me verías soportar la muerte con tranquilidad. Porque nadie teme a la muerte por sí misma, salvo el que es del todo irracional y carece de hombría: lo que sí teme es cometer injusticia;[381] pues que el alma llegue al Hades cargada de muchas injusticias es el peor de todos los males. Pero, si quieres, para mostraste que esto es así, estoy dispuesto a hacerte un relato.

CALICLES: Bien; si es que ya acabaste con todo lo demás, acaba también con esto.

SÓCRATES: Escucha, pues, según se dice,[382] este relato

[381] Véase *Apología*, 39a, aunque allí Sócrates expresa cierto agnosticismo, que aquí, en nuestro pasaje del *Gorgias*, no parece estar presente.

[382] Es éste un modo tradicional de llamar la atención del oyente sobre lo que se dirá enseguida. Para la función de este mito, una suerte de *deus ex machina*, véase Trivigno (2009, pp. 85-6).

más que bello, al que tú considerarás un mito, según yo creo, pero que para mí es una narración auténtica.[383] Porque te contaré lo que voy a contar-

[383] Tanto *mŷthos* como *lógos* tienen el significado general de palabra, discurso, relato. Brisson (2005, p. 147) traduce *lógos* en este contexto como "discurso verificable", esto es, discurso pasible de ser verdadero o falso, contrapuesto al mito, entendido como narración ficticia. Para marcar la diferencia entre los dos términos en este contexto se han ofrecido diversas traducciones: "fábula" y "relato auténtico" (Calonge), "mito" y "leyenda" (García Bacca), "mito" y "relato auténtico" (Cappelletti), "mito" y "relato" (Gómez Laza), *conte* e *histoire vraie* (Croiset), *mythe* e *histoire vraie* (Canto), *fable* y *actual account* (Lamb), *tale* y *account* (Irwin, Zeyl y Arieti-Barrus), *myth* y *true story* (Hembold), *myth* y *rational account* (Nichols), *story* e *it does explain things* (Waterfield), *Märchen* y *Wahrheit* (Schleiermacher), *racconto favoloso* y *frutto di ragione* (Nonvel Pieri). Olimpiodoro (47.1) comenta que Sócrates dice que la historia que narrará es más que bella (*mála kaloú*) con el fin de distinguir este mito filosófico de los de los poetas, que son sólo bellos (*mónos kaloí*), y añade que Calicles seguramente lo tendrá por un mito porque se quedará en la superficie y será incapaz de captar su significado profundo y oculto. Este mito se presenta como un relato que Sócrates ha recibido de un informante anónimo, del mismo modo que la historia narrada en 493a. *Gorgias* es el único diálogo en el grupo de los habitualmente considerados tempranos o "socráticos" en el que Sócrates introduce un extenso y complejo mito en su intento de persuadir al interlocutor. Tales mitos son mucho más comunes, sin duda, en diálogos posteriores. Para una comparación entre este mito y los otros dos mitos escatológicos, al final de la *República* y al final del *Fedón*, véase Annas, J., "Plato's Myths of Judgement", in *Phronesis* 27, Leyden, 1982, pp. 119-43. Annas muestra cómo los tres mitos son superficialmente muy similares pero, si se los examina cuidadosamente y en sus respectivos contextos, se advierte que ofrecen pinturas diferentes de lo que es el juicio *post mortem*, pinturas que reflejan las diferencias de lo argumentado en cada uno de los diálogos. Las razones para ser virtuoso en esta vida son diferentes en cada uno de esos diálogos. Como es habitual, en este mito Platón abreva en distintas fuentes y entreteje su propia invención con la tradición popular y elementos místicos tomados, algunos de ellos, tal vez del pitagorismo y del orfismo. Sobre el origen de estos relatos, véase Dodds (1959, p. 373). La mayor parte de los estudiosos, aun reconociendo que en *Gorgias* hay muchos elementos que pueden tomarse como fuente del pensamiento de Sócrates, consideran este mito como obra de Platón, y no de Sócrates, tanto por su contenido como por su estilo. Para

te considerando que es verdad.[384] En efecto, como decía Homero, Zeus, Poseidón y Plutón se repar-
5 tieron el mando, tras recibirlo de su padre.[385] En los tiempos de Crono había una ley sobre los hombres, ley que desde siempre y aun ahora se mantiene entre los dioses, según la cual aquel hombre
523b que ha llevado su vida con justicia y piedad, una vez muerto va a vivir en las Islas de los Bienaventurados con toda dicha, exento de males; pero quien ha vivido sin justicia ni respeto por los dioses, va hacia la cárcel de la punición y la justicia, a la que llaman Tártaro.[386] En tiempos de Crono e

---

una crítica de esta línea interpretativa, véase T. Brickhouse - N. Smith, "The Myth of the Afterlife in Plato's *Gorgias*", in Erler, M. - Brisson, L. (2007, pp. 128-37). Véase también Brisson, L., "La justice et l'injustice mises à nu: le mythe final du *Gorgias*", dans Samama (2003, pp. 152-8).

[384] Al sostener Sócrates que es verdad lo que relatará, probablemente quiera acentuar los elementos de lo que podríamos llamar una "verdad moral"o "verdad normativa", esto es, no la verdad literal de lo narrado, sino la verdad del mensaje que el mito transmite. En el segundo libro de la *República*, Platón dice explícitamente que todo mito es falso (en el sentido de ficticio), pero que encierra verdad. Véase también *Fedón*, 114d y *Carta VII*, 335a.

[385] *Ilíada*, XV.187-93. "Tras recibirlo de su padre" hace referencia a una herencia recibida pacíficamente. Platón ignora aquí la historia de la revuelta de Zeus contra su padre, mencionada por Homero en *Ilíada*, XIV.203. Por lo demás, por Hesíodo (*Teogonía*, 73 y 629) sabemos que la toma del poder no fue pacífica sino violenta. En *República*, 378a esta historia se presenta como una de aquellas que no deben ser narradas a los niños, porque no son formativas, aun en el supuesto caso de que fueran verdaderas.

[386] Sobre la ley de Crono y las condiciones de vida en esa época, véanse *Crátilo*, 397e ss., *República*, 468e, *Político*, 271c-274e y *Leyes*, 713b-714b, y Hesíodo, *Trabajos y días*, 109 ss. Las Islas de los Bienaventurados eran tradicionalmente, como los Jardines de las Hespérides, el mítico hogar de los muertos felices (Homero, *Odisea*, IV.563 ss., Hesíodo, *Trabajos y días*, 171), y sólo unos pocos privilegiados podían acceder a ellas. Más tarde, se las identificó con Madeira o más generalmente con las Canarias,

incluso más recientemente, a comienzos del reinado de Zeus, los jueces estaban vivos y juzgaban a los hombres vivos en el preciso día en que iban a morir.[387] Así pues, los juicios emitidos estaban mal hechos. Por tal motivo, Plutón y los custodios de las Islas de los Bienaventurados se presentaron ante Zeus y le dijeron que a menudo llegaban a ambos destinos hombres que no lo merecían. En- 523c
tonces Zeus les respondió: "Yo pondré fin a esto que está ocurriendo. Ahora, en efecto, los juicios se hacen mal, pues con sus vestiduras –dijo– son juzgadas las personas, porque se los juzga cuando están vivos. Muchos, por cierto –continuó–, que
tienen almas malvadas están envueltos en bellos cuerpos, en linajes y riquezas, y, en el momento del juicio, se presentan muchos testigos,[388] que declaran en su favor que han llevado una vida justa. 523d
Los jueces, entonces, quedan impresionados por todo eso y, por lo demás, también ellos juzgan con sus vestiduras, pues tienen por delante de sus

---

cuando los cartagineses descubrieron estas islas. El Tártaro era un lugar subterráneo, fondo de los infiernos, en el que permanecían las sombras que debían expiar sus crímenes terrestres y en particular las de quienes, como Tántalo, se habían enfrentado a los dioses. En Homero (*Ilíada*, VIII.478 ss.), sólo los Titanes están en el Tártaro, pero ya hacia el siglo V a.C. también van allí humanos pecadores. Por ejemplo, Orestes (en Eurípides, *Orestes*, 265) teme ser enviado allí.

[387] Este juicio de los vivos por los vivos es seguramente invención de Platón, pues no tenemos fuentes que lo atestigüen. Diodoro Sículo (I.92) habla de un juicio egipcio que jueces humanos hacen de los muertos, el día de su muerte. Por lo demás, la idea de un juicio de los muertos es muy antigua (Homero, *Ilíada*, III.278 y *Odisea*, XI.576). Sin embargo, parece que la idea de un juicio se halla por primera vez en Esquilo (*Suplicantes*, 230 y *Euménides*, 273) y en Píndaro (*Olímpicas*, II.58).

[388] Ecos de los "muchos testigos", de 471e.

propias almas, como si fuera un velo, ojos, oídos y el cuerpo entero. Todo esto, por cierto, se vuelve un obstáculo, tanto sus propias envolturas como las de aquellos a quienes juzgan. Así pues, en primer lugar –dijo– debe impedirse que los hombres conozcan por anticipado el momento de su muerte, porque ahora lo saben de antemano. Pre-
523e cisamente he encomendado ya a Prometeo[389] que les quite ese conocimiento. Además, los hombres deben ser juzgados desnudos de todo aquello: es preciso, por eso, juzgarlos una vez muertos. Y también el juez ha de estar desnudo, muerto, para que con su propia alma contemple el alma de cada uno inmediatamente después de que ha muerto, aislado de todos sus allegados y habiendo dejado en tierra todo aquel ornato, para que el juicio sea justo. Como ya me había dado cuenta de esto antes que ustedes, puse como jueces a hijos
524a míos, dos de Asia, Minos y Radamanto, y uno de Europa, Éaco. Ellos, entonces, una vez muertos, juzgarán en la pradera, en la encrucijada de donde parten los dos caminos, el que conduce a la Isla

[389] Prometeo era un titán asociado con el origen del fuego y con Hefesto. Hesíodo (*Teogonía*, 506-616) narra el engaño a los dioses en que incurrió Prometeo, que desató la cólera de Zeus, quien, como represalia, privó a los hombres del fuego. Prometeo consiguió robarlo en el tallo de una cañaheja y devolvérselo a los hombres, lo que le valió ser condenado por Zeus al suplicio de estar atado a un pilar y que un águila devorara durante el día su hígado, que se regeneraba durante la noche, hasta que finalmente Heracles lo liberó. Platón no dice por qué Zeus encomienda tal tarea a Prometeo. En Esquilo (*Prometeo encadenado*, 248 ss.), Prometeo afirma que ha asumido esa tarea por inciativa propia, para dar esperanza a los hombres. Platón puede estar adaptando a Esquilo o, tal vez, ambos han tenido una fuente tradicional común.

de los Bienaventurados y el que lleva al Tártaro.[390] A los que proceden de Asia los juzgará Radamanto, y a los de Europa, Éaco. A Minos le daré la facultad de emitir el juicio final, en caso de que los otros dos tengan dificultad para decidir, para que de ese modo sea el más justo posible el juicio sobre el camino que les corresponde tomar a los hombres".[391]

»Esto es, Calicles, lo que he oído decir y confío en que es verdad; y de estos relatos saco una conclusión como la siguiente:[392] la muerte resulta ser, me parece a mí, nada más que la separación

[390] La pradera y la encrucijada, aquí introducidas al pasar como si resultaran familiares, son detalles que aparecen recurrentemente en mitos escatológicos. La pradera aparece por primera vez como la pradera de los asfódelos en Homero (*Odisea*, XI.539) y llega a ser un rasgo habitual de la geografía del mundo subterráneo. Algún tipo de encrucijada es también un rasgo común en relatos de la vida del más allá, porque es una representación topográfica del juicio. Véase *República*, 614e y *Fedón*, 108a.

[391] Era creencia común entre los griegos que existían sólo esos dos continentes, Asia y Europa. Aunque conocían la costa norte de África, la incluían en uno u otro de ellos. Platón ubica en Asia a Creta, tierra natal de Minos y de Radamanto. Minos fue un legendario rey de Creta, que vivió tres generaciones antes de la guerra de Troya. Era hijo de Zeus y de Europa, y con su hermano Radamanto dio las primeras leyes a la humanidad (apócrifo *Minos*, 318d) y actuó como juez de los vivos y de los muertos (Homero, *Odisea* XI.568). Radamanto era también hijo de Zeus y de Europa, célebre por su sabiduría y justicia. Sin morir, fue directamente al Elíseo, donde fue legislador y juez (Píndaro, *Olímpicas*, II.75 ss.). Éaco, hijo de Zeus y Egina, famoso por su justicia y piedad en la vida, actuó como juez en disputas entre los dioses (Isócrates, *Discursos*, VIII.24) y llegó a ser juez en el mundo de los muertos (Aristófanes, *Ranas*, 464 ss.). Minos, Radamanto y Éaco aparecen como jueces en *Apología*, 41a, donde se añade a Triptólemo.

[392] Olimpiodoro (49.3), a propósito de este pasaje, hace advertir que los mitos filosóficos tienen una ventaja sobre los mitos poéticos: producir un razonamiento en medio del material mítico, como las moralejas de las fábulas de Esopo.

de dos cosas, el alma y el cuerpo, una de otro.[393]
Una vez separados, no por ello deja cada uno de ellos de tener la condición que tenía antes, cuando el hombre estaba en vida. El cuerpo mantiene su naturaleza y deja ver todos los tratamientos
524c y afecciones que ha recibido.[394] Por ejemplo, si alguien, estando vivo, tenía un cuerpo grande, por naturaleza, por alimentación o por ambas cosas, al morir, su cadáver será grande, y si el cuerpo era robusto, robusto será su cadáver, y otro tanto respecto a los demás rasgos; si, además, cuidó de tener largo el cabello, también su cadáver
tendrá cabello largo. Si alguien, estando en vida, tenía huellas de azotes y cicatrices de golpes en su cuerpo, a consecuencia de haber sido azotado o de haber recibido otro tipo de golpes, también después de muerto podrá verse que su cuerpo conserva esos rastros. O, si alguien tenía en vida
524d algún miembro roto o deformado, también después de muerto esos mismos rasgos serán visibles. En una palabra, las características que presentaba el cuerpo mientras el hombre vivía son visibles también una vez muerto, todas o buena parte de ellas durante un cierto tiempo. Ahora bien, lo mismo me parece a mí que pasa respecto del

[393] En *Fedón*, 64c, se define la muerte en estos mismos términos, como separación del cuerpo y el alma.

[394] Platón retoma la antigua y difundida idea popular según la cual, cuando aparecen los espectros de los muertos, ellos exhiben las cicatrices y mutilaciones que sus cuerpos tenían en vida. Véanse, por ejemplo, Homero, *Odisea*, XI.40 ss., y Esquilo, *Euménides*, 103. El tópico de las cicatrices del alma reaparece frecuentemente en escritores posteriores, como Luciano, Filón, Plutarco o Epicteto.

alma, Calicles: visibles son en el alma, una vez desnuda de cuerpo, sus rasgos naturales así como las afecciones que el hombre recibió en su alma en virtud de su conducta en cada circunstancia. Pues bien, una vez llegados ante el juez, los de Asia ante Radamanto, éste los hace detener y observa el alma de cada uno, sin saber de quién es, pero muy a menudo, teniendo frente a sí al Gran Rey[395] o a algún otro rey o poderoso cualquiera, advierte que nada sano hay en su alma, sino que ella está plagada de azotes y llena de cicatrices, producto de perjurios e injusticia, rastros que cada una de sus acciones ha impreso en el alma, y que todo está torcido por causa de la mentira y la jactancia y nada hay derecho, porque ha crecido fuera de la verdad; y ve un alma que, por licencia y molicie, por desmesura e intemperancia en sus acciones, está cargada de desorden y fealdad. Al verla, la envía, deshonrada, directamente a la prisión donde ha de soportar los padecimientos correspondientes.

»Es propio de todo aquel que recibe una punición, cuando es rectamente punido por otro, volverse mejor y obtener de ello una ganancia, o bien convertirse en ejemplo para los demás, con el fin de que otros, al verlo padecer lo que padece, se vuelvan, por temor, mejores.[396] Pero los que sacan

[395] Se trata del rey de Persia. Véase 470e.

[396] En el más allá, los muertos pueden ver a otras almas a las que se castiga, y eso los ayudará a mejorarse. Cabe preguntarse quiénes son los que se benefician al contemplar los ejemplos, ya que no pueden ser quienes todavía están vivos y es de suponer que para los muertos la lección llega cuando ya es tarde. Platón no habla aquí de la reencarnación, doctrina que aparece en otros

provecho y pagan la pena impuesta por dioses y hombres son los que han incurrido en faltas curables. Sin embargo, sólo a través de dolores y sufrimientos sacan ellos provecho, tanto aquí como en el Hades. En efecto, no de otro modo es posible
525c librarse de la injusticia. Por su parte, los que han cometido las más atroces injusticias, y en razón de tales acciones injustas se han vuelto incurables, sirven de ejemplo: ellos mismos ya no podrán obtener ganancia alguna, porque son incurables,
5 pero son otros los que sacan ganancia al verlos padecer a causa de sus faltas los mayores, más cruentos y temibles padecimientos durante todo el tiempo, simplemente colgados como ejemplo allí en la prisión del Hades, como espectáculo y admonición para los injustos que ahí van llegan-
525d do. Yo afirmo que uno de ellos será Arquelao, si Polo dice la verdad, así como cualquier otro que sea un tirano semejante.[397] Yo creo que la mayor parte de estos ejemplos procede de tiranos, reyes y
5 poderosos y de todos los que intervienen en asuntos políticos; porque ellos, en efecto, debido a la excesiva libertad cometen las faltas más grandes e impías. También Homero lo atestigua, ya que a

diálogos, en particular en los mitos escatológicos del *Fedón* y de la *República*, pero el pasaje sólo adquiere sentido si se presupone que los muertos renacerán y volverán a la tierra. Los "incurables" aparecen también en *Fedón*, 113e, y *República*, 615d-e. La idea de que hay incurables y que se los castiga sólo para que otros se abstengan de cometer crímenes no parece acomodarse con la insistencia en 472e y otros pasajes de que el castigo es siempre bueno para el criminal. Tal vez Platón supone que sólo puede considerarse incurable a alguien después de su muerte.

[397] Véase 471a ss. y nota 135. También en *República*, 615d, se dice que la mayor parte de los incurables han sido en vida tiranos. En *Fedro*, 248d-e, la vida de los tiranos es la peor de todas.

reyes y gobernantes autoritarios los presenta en el 525e
Hades sujetos a castigos durante todo el tiempo, a
Tántalo, Sísifo y Ticio.[398] A Tersites,[399] en cambio, y a
cualquier otro hombre malvado de vida privada,

[398] Homero, *Odisea*, XI. 576-600. Tántalo, Sísifo y Ticio son personajes clásicos condenados a castigos eternos. Tántalo, hijo de Zeus y de la ninfa Pluto, fue rey de Lidia o Frigia. Se casó con Dione, hija de Atlas, de la que nacieron Níobe y Pélope. Es así el antepasado de los Pelópidas. Sufrió un castigo eterno por haber ofendido a los dioses sirviéndoles como alimento a su propio hijo en un festín dado en honor de ellos, o, según otra versión, por haber robado el néctar y la ambrosía de los dioses para ofrecerlos a sus amigos. Precipitado al Tártaro, Tántalo sufrió allí el peor de los suplicios: atormentado por la sed y el hambre, se lo puso bajo un árbol cargado de frutos en medio de un lago, pero las aguas se retiraban cada vez que iba a beber y las ramas del árbol se elevaban cuando se esforzaba por alcanzar un fruto. Sísifo, hijo de Eolo y Enartea, fundador de la ciudad de Corinto, tenía la reputación de ser el más astuto y menos escrupuloso de los mortales. Fundó los Juegos Ístmicos y fortificó la ciudadela de Corinto. Tras descubrir que Zeus había seducido a la ninfa Egina, reveló la verdad al padre de la joven. Zeus lo castigó enviándole a Tánato, la muerte, pero Sísifo la encadenó en un calabozo y los hombres dejaron entonces de morir. Alarmados, los dioses enviaron a Ares para liberar a Tánato, que se apoderó de Sísifo, quien logró volver del Hades y vivir hasta edad avanzada. Sin embargo, cuando murió, los dioses lo condenaron al tormento eterno de tener que empujar una gran piedra montaña arriba, piedra que, invariablemente, cuando iba a alcanzar la cima, volvía a caer. Ticio era un gigante, hijo de Gea, a quien la diosa Hera, presa de celos, impulsó a atacar a su rival, Leto, a la que Ticio intentó violar. Numerosas variantes sobre su historia aparecen en las fuentes. Fue muerto por Zeus, por Apolo o por Artemisa, según las versiones. Zeus lo castigó enviándolo a los infiernos, donde dos serpientes, o dos águilas, devoraban su hígado (sede de las pasiones), que renacía según las fases de la luna.

[399] Tersistes, personaje homérico, el más feo de los hombres en Troya, cojo, jorobado y casi calvo (*Ilíada*, II.212 ss.), el único de baja condición que tiene un parlamento. Fue muerto por Aquiles, de quien se burló tras la muerte de la amazona Pentesilea. En tiempos posteriores fue arquetipo no tanto del criminal como del bufón y del villano. En el mito de la *República* (620c), elige renacer como un mono. En la tradición posthomérica se lo presenta, en cambio, como de buena familia.

nadie lo ha presentado sufriendo enormes penas como las de un incurable –pues creo que no le era posible cometer tales faltas, razón por la cual tuvo
5 más suerte que aquellos a quienes les fue posible cometerlas–, pero por cierto, Calicles, de entre los
526a poderosos se ve surgir a los hombres enteramente malvados.[400] Sin duda alguna, nada impide que entre los poderosos aparezcan hombres buenos y, si los hay, ellos merecen gran admiración. Pues es difícil, Calicles, y digno de gran elogio, llevar una
5 vida justa cuando se tiene una enorme libertad para cometer injusticia. Pocos son, por cierto, los hombres de tal tipo. Dado que ha habido, tanto aquí como en otras partes, y creo que habrá, hom-
526b bres de bien en lo tocante a esa virtud de saber administrar con justicia lo que se les encomiende; y hubo uno, muy ilustre incluso para los demás griegos, Arístides, el hijo de Lisímaco;[401] pero la ma-

[400] Véanse *Critón*, 44d, y *República*, 491e. La mayoría de las personas se mueve en la mediocridad y no es capaz ni del mayor mal ni del mayor bien.

[401] Arístides, hombre de Estado ateniense, muerto hacia el 468 a.C., era primo de Calias y amigo de Clístenes. Apodado el Justo y célebre por su integridad, su patriotismo y moderación, fue uno de los estrategos en la batalla de Maratón en 490 a.C., y probablemente arconte en 489-488 a.C. Entró en conflicto con Temístocles, quien, al acceder al poder en 482 a.C., lo hizo condenar al ostracismo. Regresó del exilio en 480 a.C., gracias a una amnistía general provocada por la amenaza persa. Intervino en las batallas de Salamina y de Platea y después de las guerras persas ayudó a Temístocles a distraer a los espartanos mientras se construían los muros de la ciudad de Atenas. Su obra más importante fue la repartición del tributo en la confederación de Delos, tarea que le fue confiada en razón de su equidad y sabiduría. Sirvió con total fidelidad a Atenas. Arístides es el único político al que Sócrates deja en pie. Todos los demás, Pericles, Temístocles, Cimón, Milcíades, son condenados, pero el ataque de Platón no puede deberse a razones de partidismos ni es una condena masiva a la democracia, pues el

yoría de los poderosos, mi excelente amigo, han sido malos.

»Tal como estaba diciendo, cuando Radamanto recibe a alguien semejante, nada sabe de él, ni quién es ni de quiénes desciende; nada, salvo que es un malvado. Y al advertirlo, lo envía al Tártaro, marcándolo con una señal para indicar si, a su juicio, es curable o incurable; éste, llegado allí, sufre la pena que le corresponde. A veces, al ver alguna otra alma que ha vivido píamente y en la verdad, sea de un hombre de vida privada o de cualquier otro, y en la mayoría de los casos –eso sí lo digo, Calicles– la de un filósofo que durante su vida ha hecho lo suyo propio y no se ha prodigado en múltiples actividades,[402] se admira y lo envía a las Islas de los Bienaventurados. Eso mismo hace también Éaco; cada uno de ellos pronuncia el juicio sosteniendo una varita en la mano.[403] Minos, por su parte, sentado, supervisa y es el único que

propio Arístides era un demócrata, sino una condena filosófica y moral.

[402] Hacer cada uno lo suyo (*tà hautoû práttein*) y no entregarse a múltiples actividades (*polypragmosýne*), es lo que aparece como caracterización de la justicia en *República*, 433a-434b. El entrometerse en lo que le corresponde hacer a otros en lugar de hacer lo que es propio de cada uno es considerado como el mayor daño para la ciudad, como el mayor crimen y, por lo tanto, como injusticia (434b-c). El principio de justicia en la ciudad consiste en que "cada uno debe atender a una sola de las actividades de la ciudad, a aquella para la que su naturaleza esté mejor dotada"; la justicia consiste en "hacer cada uno lo suyo sin multiplicar las actividades" (433a).

[403] La varita (*rhábdos*) es habitualmente el signo de quien ejerce la función de juez de oficio (*Protágoras*, 338a, donde su usa el sustantivo *rhabdoûkhos*, el portador de vara, que actúa como juez o árbitro). Véanse también Aristófanes, *Paz*, 733, y Píndaro, *Olímpicas*, IX.33. Aquí la varita aparece claramente contrapuesta al cetro de oro de Minos.

526d porta un cetro de oro, como el Odiseo de Homero dice haberlo visto

llevando un cetro de oro, administrando justicia
entre los muertos.[404]

»Yo, por cierto, Calicles, he sido convencido por esos relatos y examino cómo presentar ante el
5 juez mi alma lo más sana que me sea posible. Así pues, dejando de lado los honores de la mayoría de los hombres, practicando la verdad, intentaré realmente ser lo mejor que pueda, tanto en vida
526e como al morir, cuando muera. Y exhorto también a todos los demás hombres, en la medida de mis posibilidades, y te exhorto a ti también, sin duda, a hacer lo contrario de lo que tú dices: a llevar ese tipo de vida y ese combate, que yo digo que es preferible a todos los combates de aquí,[405]
5 y te reprocho porque no serás capaz de prestarte auxilio a ti mismo cuando llegue la hora de la justicia y del juicio del que hace un momento estaba yo hablando, sino que, cuando comparezcas
527a ante aquel juez, el hijo de Egina,[406] y él te reciba, te quedarás boquiabierto, te marearás, no menos

[404] Homero, *Odisea*, XI.569. Pero en Homero Minos es el encargado de juzgar las disputas entre los muertos y no las vidas que esos muertos hubieran llevado sobre la tierra. El diálogo apócrifo *Minos* (319d), tal vez imitando este pasaje, también menciona el cetro como una señal de honor asignada a Minos por Homero.

[405] "Combate" primariamente en sentido judicial, aunque el término *agón* se aplica también a cualquier tipo de conflicto o de enfrentamiento.

[406] La ninfa epónima de Egina, madre de Éaco. Véase Píndaro, *Ístmicas*, VIII.19 ss.

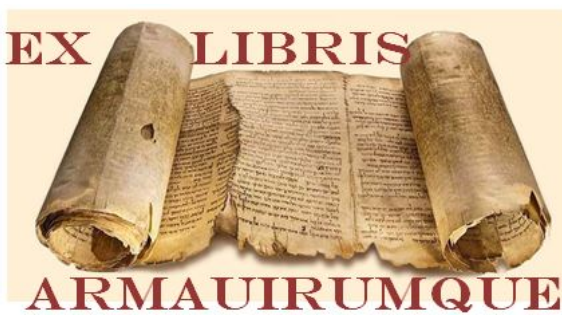
tú allí que yo aquí, y quizás alguien te abofeteará ignominiosamente[407] y te injuriará de todos los modos posibles.

»Puede que tal vez todo esto te parezca un mito, como un cuento de viejas,[408] y lo desprecies; y no ha de sorprender que se lo desprecie si, indagando de uno u otro modo, pudiéramos descubrir algo mejor y más verdadero que eso. Pero ves ahora que ustedes, que son tres y los más sabios de entre los griegos, tú, Polo y Gorgias, no 527b pueden demostrar que es preciso llevar un tipo de vida diferente de éste, que se muestra como el más conveniente también en el más allá. Por el contrario, en tan largas discusiones, cuando han quedado refutados todos los demás argumentos, sólo éste resta en pie: que hay que cuidarse de no cometer injusticia más que de padecerla y que todo hombre debe ejercitarse no para parecer bueno sino para serlo, tanto en público como en privado. Y si alguien resulta malo de uno u otro modo, debe ser castigado, y éste es un bien segundo después de ser justo: volverse justo y pagar 527c la pena recibiendo castigo. Y que se debe rehuir toda adulación, tanto la de sí mismo como la de los demás, tanto la de pocos como la de muchos; y que es preciso servirse de la retórica, como de cualquier otra acción, en favor de la justicia.

»Así pues, si te he persuadido, acompáñame hasta allí donde, al llegar, serás dichoso tanto en la vida como cuando mueras, tal como da a en-

[407] Véase 486c.
[408] Véase *República*, 350e.

tender el relato. Deja que alguno te reproche pensando que eres insensato y te abofetee si quiere, y sí, por Zeus, tú con todo tu ánimo soporta que
527d te aseste ese golpe indigno, porque nada terrible habrás sufrido si en verdad eres hombre de bien, practicando la virtud. Más tarde, cuando nos hayamos ejercitado en común de ese modo, sólo entonces, si parece que haya que hacerlo, nos consagraremos a los asuntos públicos, o deliberaremos qué otra cosa nos parece bien, porque estaremos
5 ya en mejores condiciones para deliberar que ahora. Es feo, en efecto, que hallándonos en la situación en la que parece que ahora estamos, fanfarroneáramos como si fuéramos algo, nosotros que jamás opinamos lo mismo sobre las mismas
527e cosas, y eso incluso sobre las más importantes. A tal extremo de incultura hemos llegado. Sirvámonos entonces como guía de este argumento que acaba de presentarse ante nosotros, que nos señala que el modo más excelso de vida es el que consiste en practicar la justicia y todas las demás
5 virtudes, tanto en vida como al morir. Sigámoslo, pues, y exhortemos a los demás a seguirlo, a ése y no a aquel otro del que tú estás convencido y al que me exhortas. Porque nada vale, Calicles.



Índice

Introducción / 7
Fecha de composición / 9
Personajes / 10
Fecha dramática / 13
Temas del diálogo / 15
De génertos de vida / 15
Persuasión y convicción / 17
Estructura y argumento del diálogo / 26
Preámbulo / 27
Sócrates y Gorgias / 28
Sócrates y Polo / 29
Sócrates y Calicles / 30
Sócrates solo / 32
El texto y la traducción / 33
A manera de coda / 39
Bibliografía / 40
Ediciones / 40
Traducciones modernas / 40
Obras generales sobre Platón en español que incluyen comentarios sobre el *Gorgias* / 42
Obras sobre el *Gorgias* o que incluyen estudios sobre el *Gorgias* / 43

Gorgias / 47

Colección Griegos y Latinos

Aristófanes, *Acarnienses*, Introducción, traducción y notas de Lena Balzaretti y Marcela Coria.

Aristófanes, *Aves*, Introducción, traducción y notas de Lena Balzaretti.

Aristófanes, *Caballeros*, Introducción, traducción y notas de Rafael Aragó.

Aristófanes, *Las asambleístas*, Introducción, traducción y notas de Claudia Fernández.

Aristófanes, *Las tesmoforiantes*, Introducción, traducción y notas de Lena Balzaretti.

Aristófanes, *Lisístrata*, Introducción, traducción y notas de Claudia Fernández.

Aristófanes, *Nubes*, Introducción, traducción y notas de Lena Balzaretti y Marcela Coria.

Aristófanes, *Ranas*, Introducción, traducción y notas de Pablo Ingberg.

Aristófanes, *Pluto*, Introducción, traducción y notas de Claudia Fernández.

Aristóteles, *Categorías - Sobre la interpretación*, Introducción, traducción y notas de Jorge Mittelmann.

Aristóteles, *Poética*, Nota preliminar de José María de Estrada, traducción de Eilhard Schlesinger.

Aristóteles, *Política*, Introducción, traducción y notas de María Isabel Santa Cruz y María Inés Crespo.

Augusto, *Hechos* (edición trilingüe), Introducción, traducción y notas de Nicolás Gelormini.

Calímaco, *Epigramas* (edición bilingüe), Introducción, traducción y notas de Horacio Castillo, con asesoramiento filológico de Nicolás Gelormini.

Cicerón, *Catilinarias* (edición bilingüe), Introducción, traducción y notas de Nicolás Gelormini.

Cicerón, *Tratados filosóficos I: Lelio o sobre la amistad - Catón el Mayor o sobre la vejez - El sueño de Escipión* (edición bilingüe), Introducción, traducción y notas de Jorge Mainero.

Esquilo, *Persas*, Introducción, traducción y notas de Pablo Cavallero.

Esquilo, *Siete contra Tebas*, Introducción, traducción y notas de Pablo Cavallero.

Eurípides, *Alceste*, Introducción, traducción y notas de Pablo Cavallero.

Eurípides, *Ciclope*, Introducción, traducción y notas de Pablo Cavallero.

Eurípides, *Medea*, Introducción, traducción y notas de Elsa Rodríguez Cidre.

Eurípides, *Orestes*, Introducción, traducción y notas de Nora Andrade.

Fedro, *Fábulas* (edición bilingüe), Introducción, traducción y notas de Alejandro Bekes.

Heródoto, *Los nueve libros de la historia*, Estudio preliminar y traducción de María Rosa Lida de Malkiel.

Hesíodo, *Teogonía - Trabajos y días* (edición bilingüe), Introducción, traducción y notas de Lucía Liñares.

Hesíodo, *Teogonía - Trabajos y días - Escudo - Certamen*, Introducción, traducción y notas de Lucía Liñares.

Homero (Pseudo), *Himnos homéricos - Batracomiomaquia*, Introducción de Lucía Liñares, traducciones y notas de Lucía Liñares y Pablo Ingberg.

Homero, *Ilíada*, Introducciones de Pedro Henríquez Ureña y Marta Alesso, traducción de Luis Segalá y Estalella, notas de Marta Alesso y Alejandra Regúnaga.

///

///

Homero, *Odisea*, Introducciones de Pedro Henríquez Ureña y Elena Huber, traducción de Luis Segalá y Estalella, notas de María Silvia Chozas.

Horacio, *Epodos* (edición bilingüe), Introducción, traducción y notas de Alejandro Bekes.

Horacio, *Odas* (edición bilingüe), Introducción, traducción y notas de Alejandro Bekes.

Horacio, *Sátiras* (edición bilingüe), Introducción, traducción y notas de Alejandro Bekes.

Julio César, *Comentarios sobre la guerra de la Galia*, Introducción, traducción y notas de Nicolás Gelormini.

Ovidio, *Las metamorfosis*, Introducción, traducción y notas de Emilio Rollié.

Persio, *Sátiras* (edición bilingüe), Introducción, traducción y notas de Antonio Tursi.

Platón, *Alegorías del sol, la línea y la caverna* (edición bilingüe), Introducción, traducción y notas de Marisa Divenosa y Claudia Márgico.

Platón, *Banquete*, Introducción, traducción y notas de Victoria Juliá.

Platón, *Crátilo*, Introducción, traducción y notas de Claudia Márgico.

Platón, *Eutidemo*, Introducción, traducción y notas de Claudia Márgico y Hernán Inverso.

Platón, *Fedro*, Introducción, traducción y notas de María Isabel Santa Cruz y María Inés Crespo.

Platón, *Filebo*, Introducción, traducción y notas de Marcelo Boeri.

Platón, *Gorgias*, Introducción, traducción y notas de María Isabel Santa Cruz.

Platón, *Hipias Mayor - Hipias Menor*, Introducción, traducción y notas de Claudia Márgico.

Platón, *Laques - Menón*, Introducción, traducción y notas de Marisa Divenosa.

Platón, *Protágoras*, Introducción, traducción y notas de Marisa Divenosa.

Platón, *República*, Introducción, traducción y notas de Marisa Divenosa y Claudia Márgico.

Platón, *Teeteto*, Introducción, traducción y notas de Marcelo Boeri.

Plauto, *El soldado fanfarrón*, Introducción, traducción y notas de Juan Adolfo Goldín Pagés.

Plauto, *Gorgojo* (edición bilingüe), Introducción, traducción y notas de Marcela Suárez y otros.

Plauto, *La comedia de la ollita*, Introducción, traducción y notas de Marcela Suárez y otras.

Plauto, *Pséudolo*, Introducción, traducción y notas de Arturo Álvarez Hernández.

Porfirio, *El antro de las ninfas en la* Odisea - *Puntos de partida hacia los inteligibles*, Introducción, traducción y notas de Pablo Maurette.

Presocráticos (Filósofos), *Fragmentos I: Tales, Anaximandro, Anaxímenes, Pitagorismo antiguo, Jenófanes, Heráclito* (edición bilingüe), Introducción, traducción y notas de Ramón Cornavaca.

Presocráticos (Filósofos), *Fragmentos II: Parménides, Zenón, Empédocles, Anaxágoras, Demócrito* (edición bilingüe), Introducción, traducción y notas de Ramón Cornavaca.

Presocráticos (Filósofos), *Fragmentos*, Introducción, traducción y notas de Ramón Cornavaca.

Safo, *Antología* (edición bilingüe), Introducción, selección, traducción, notas y comentarios de Pablo Ingberg.

///

///

Salustio, *Conjuración de Catilina* (edición bilingüe), Introducción, traducción y notas de María Eugenia Steinberg.

Séneca, *Apocoloquíntosis* (edición bilingüe), Introducción, traducción y comentario de Ezequiel Ferriol y Ramiro Pérez.

Séneca, *Diálogos I: De la brevedad de la vida - De la constancia del sabio - De la vida feliz - Del ocio - De la providencia - De la tranquilidad del ánimo* (edición bilingüe), Introducción, traducción y notas de Antonio Tursi.

Séneca, *Diálogos II: De la ira* (edición bilingüe), Introducción, traducción y notas de Antonio Tursi.

Séneca, *Edipo* (edición bilingüe), Introducción, traducción y notas de Lía Galán y Martín Vizzotti.

Séneca, *Fedra* (edición bilingüe), Introducción, traducción y notas de Lía Galán.

Socráticos (Filósofos), *Testimonios y fragmentos I: Megáricos y cirenaicos*, Introducción, traducción y notas de Claudia Márgico.

Socráticos (Filósofos), *Testimonios y fragmentos II: Antístenes, Fedón, Esquines y Simón*, Introducción, traducción y notas de Claudia Márgico.

Sófocles, *Antígona*, Introducción, traducción y notas de Pablo Ingberg.

Sófocles, *Edipo en Colono*, Introducción, traducción y notas de María Inés Crespo.

Sófocles, *Edipo rey*, Introducción, traducción y notas de Pablo Ingberg.

Sófocles, *Filoctetes*, Introducción, traducción y notas de Andrés Racket.

Tácito, *Diálogo sobre los oradores* (edición bilingüe), Introducción, traducción y notas de Nicolás Gelormini.

Tácito, *Germania* (edición bilingüe), Introducción, traducción y notas de Nicolás Gelormini.

Tácito, *Vida de Agrícola* (edición bilingüe), Introducción, traducción y notas de Nicolás Gelormini.

Tácito, *Vida de Agrícola - Germania - Diálogo sobre los oradores*, Introducción, traducción y notas de Nicolás Gelormini.

Teofrasto, *Caracteres*, Introducción, traducción y notas de Rafael Aragó.

Terencio, *Los hermanos*, Introducción, traducción y notas de Nicolás Gelormini.

Virgilio, *Bucólicas* (edición bilingüe), Introducción, traducción y notas de Pablo Ingberg.

Virgilio, *Eneida*, Introducción de María Rosa Lida, traducción de Eugenio de Ochoa, notas de Alicia Schniebs.

Virgilio, *Geórgicas* (edición bilingüe), Introducción, traducción y notas de Alejandro Bekes.